Daniel Brauer
(Comp.)

LA HISTORIA DESDE LA TEORÍA

Una guía de campo por el pensamiento filosófico acerca del sentido de la historia y del conocimiento del pasado

Vol. I

prometeo libros

La historia desde la teoría : una guía de campo por el pensamiento filosófico acerca del sentido
de la historia y del conocimiento del pasado / Daniel Brauer ... [et.al.] ; edición a cargo de Daniel Brauer. - 1a ed. - Buenos Aires : Prometeo Libros, 2009.
v. 1, 308 p. ; 21x15 cm.

ISBN 978-987-574-355-7

1. Filosofía de la Historia. I. Brauer, Daniel II. Brauer, Daniel, ed. lit.
CDD 901

© De esta edición, Prometeo Libros, 2009
Pringles 521 (C1183AEI), Buenos Aires, Argentina
Tel.: (54-11) 4862-6794 / Fax: (54-11) 4864-3297
www.prometeoeditorial.com

Hecho el depósito que marca la Ley 11.723
Prohibida su reproducción total o parcial
Derechos reservados

Índice

PREFACIO
Sobre el discurso histórico (o acerca de cómo vinimos a parar aquí)
Manuel Cruz 9

PRÓLOGO DEL EDITOR
Daniel Brauer 15

INTRODUCCIÓN
La reflexión filosófica en torno del significado del pasado y el proceso de configuración de sus principales temas y problemas
Daniel Brauer 19

La historia y las acciones humanas. Las tesis de Robin G. Collingwood
Rosa Belvedresi 39

Historia, negatividad y criticismo en la Escuela de Frankfurt
Omar Acha 59

Estructuralismo e historia
José Sazbón 79

La filosofía alemana y los problemas de "la" historia (1774 - 1830). La metafísica del Plan
Martín H. Sisto 99

El debate sobre el tipo de explicación en la disciplina histórica en la filosofía analítica de la historia
Verónica Tozzi 115

Filosofía de la historia y filosofía de la acción.
Aspectos ontológicos y lingüísticos
Francisco Naishtat 133

La filosofía de la historia de Karl Marx
Nicolás Lavagnino 157

Filosofía latinoamericana de la historia
Estela Fernández Nadal 183

Después del fin de la historia
Cecilia Macón 203

Plan humano y plan divino
Martín Sisto 225

El "aporte" de Herder en 1774, y sus ideas (1784 - 1791)
Martín Sisto 255

Hermenéutica e historia
Esteban Lythgoe 289

Prefacio

Sobre el discurso histórico (o acerca de cómo vinimos a parar aquí)

Manuel Cruz
Universidad de Barcelona

Andaba hace unas semanas hojeando distraídamente una revista de divulgación científica cuando llamó mi atención un artículo del prestigioso profesor de genética Bryan Sykes, autor del libro *La maldición de Adán*. En él se afirmaba, con profusión de datos y argumentos, que el cromosoma Y es una ruina genética que, al ritmo degenerativo que lleva, podría desaparecer dentro de unos 125.000 años, momento en el que el 99 por ciento de la población sería, según esto, femenina. Resultaría más que arriesgado (directamente: temerario) que un profesional de la teoría como el que firma este texto, sin más galones que un doctorado en filosofía, entrara a juzgar acerca del grado de probabilidad de que se cumplan este tipo de vaticinios, supuestamente científicos. ¿Aciertan los especialistas como el mencionado Sykes (u otros) que nos anuncian la extinción de los individuos de sexo masculino? ¿Es más o menos probable un mundo poblado exclusivamente por mujeres? De algo podemos estar seguros: las magnitudes en que nos movemos no nos permiten responder rotundamente ni a ésta ni a otras preguntas parecidas. Acaso sea un horizonte semejante, tan unilateral, el que nos aguarda, pero queda a demasiada distancia como para convertirlo en punto de referencia. O, mejor dicho, falta demasiado tiempo como para aventurar nada concreto con garantías.

En medio –en el *mientras tanto*– lo que sí podemos augurar es que, de no mediar catástrofe de algún tipo, las posibilidades del género humano en orden a su reproducción (en todas las dimensiones del término) no dejarán

de crecer. Y es que al ritmo al que se ha desarrollado el conocimiento científico tan sólo en el pasado siglo XX, con las consiguientes innovaciones tecnológicas, plantear una amenaza a 125.000 años vista no pasa de ser una broma. Pero una broma, eso sí, algo pesada. Que sirve para no plantear aquello que verdaderamente importa; ¿tenemos un criterio (y en tal caso, cuál) con el que afrontar ese horizonte de cambios que la naturaleza, según parece, nos está anunciando? Y si es el caso que podemos intervenir para frenar o modificar el signo de lo previsible ¿en qué sentido queremos hacerlo? Importa explicitar, aunque sea en grado de tentativa, alguna respuesta, a riesgo, si no lo hacemos, de convertir el futuro lejano en una cortina de humo cuya función sea, precisamente, no enfrentarnos con el presente, con aquello que ya –quiere decirse, en estos mismos momentos– es un problema.

Y el problema, en nuestras sociedades, no es, por utilizar la jerga feminista que ha hecho fortuna, el sexo sino el género, esto es, el conjunto de imágenes, roles y discursos con los que se ven revestidos –y en función de los cuales son tratados y, por tanto, se ven obligados a actuar– los individuos de la especie humana con atributos masculinos y femeninos[1]. Lo que equivaldría a afirmar, con una formulación no sé si rotunda o sencillamente tosca: lo que verdaderamente importa no son los machos o las hembras (sus características, su decreciente capacidad reproductiva o incluso su eventual desaparición), sino los hombres y las mujeres. O sea, los individuos de una especie, la humana, que se ha convertido de manera irreversible en *la humanidad* y que, precisamente por ello, ya no admite seguir siendo pensada en términos meramente cuantitativos o probabilísticos. Porque sólo del nacimiento de un individuo de la especie humana puede decirse aquello que decía Hannah Arendt: en ese momento irrumpe en el mundo todo un universo imprevisible de posibilidades.

Viene todo este tal vez largo rodeo a cuenta de la impresión más viva que dejó en mí la lectura de este manuscrito que con tanta tenacidad como amor ha coordinado Daniel Brauer y que ahora, por fin, tiene el lector como libro en sus manos. Aquel principio general según el cual el historiador es un sutil

[1] La referencia poco menos que obligada a este respecto la constituye el libro de Judith Butler *El género en disputa*, Barcelona, Paidós, 2001, aunque bien pudiera afirmarse que la distinción sexo/género venía ya prefigurada en el célebre *dictum* de Simone de Beauvoir "no se nace mujer, se llega a ser".

especialización en el presente se cumple en este caso de manera paradigmática. Para alguien muy poco familiarizado con el discurso histórico se podría sorprender por el enunciado de dicho principio general. El profesional de la historia, claro está, viaja permanentemente al pasado (y hay brillantes muestras de tales viajes en el presente volumen), pero con el objetivo muy claro de retornar al presente para mejor conocerlo. La sutileza atribuida al historiador tiene que ver con la estrategia que éste sigue para alcanzar su objetivo clarificador. Lo ocurrido es analizado de manera permanente a la luz del presente, de los problemas, inquietudes y desafíos que lo realmente existente ofrece al historiador. El *para qué* es en este caso central, constituyente, vertebrador, del quehacer histórico; en modo alguno un imponderable o una servidumbre a superar.

No estamos –por si no he conseguido dejarlo claro– ante un imperativo metodológico sino fundamentalmente moral, aunque con demasiada frecuencia esta última dimensión parezca quedar diluida en discusiones acerca de la fundamentación. Uno de los signos más característicos de nuestro tiempo es, sin duda, el estupor que genera haber adquirido conciencia generalizada de la imposibilidad de proporcionar garantías de carácter firme e indiscutible acerca de cualesquiera convicciones (incluidas las de carácter moral). Pero semejante generalización no constituye, en sí misma, prueba concluyente de nada. Más aún, conviene reflexionar algo al respecto, no fuera a resultar que la conversión del convencimiento en tópico estuviera generando efectos anestesiantes desde un punto de vista crítico.

Entiéndaseme bien. No se trata –quizá convenga apresurarse a matizarlo– de plantear por enésima vez la discusión acerca de si es posible encontrar una fundamentación argumentativa para unas (u otras) virtudes o, su perfecto correlato simétrico, si no queda otra que asumir la absoluta imposibilidad de dicha fundamentación. Entiendo que es posible escapar a esa tópica disyuntiva o, quizá mejor dicho, que esta última no constituye la última palabra. La reflexión es posible, si somos capaces de colocarnos en otro lugar. Hay que pensar acerca de lo que nos pasa y hacerlo atendiendo a la realidad de dicha experiencia. Pero eso, ¿qué quiere decir exactamente? Pues, por ejemplo, que no es cierto (o, como mínimo, mucho menos cierto de lo que se suele afirmar) que vivamos en una época de completa incertidumbre, ni que el relativismo se haya convertido en nuestro único horizonte moral. En realidad hay una multitud de cosas cuyo rechazo compartimos (la crueldad, el orgu-

llo, la injusticia...), de la misma manera que existen muchas otras (la bondad, el agradecimiento, la generosidad...) que provocan en casi todos nosotros una admiración espontánea. No debiera inquietarnos tanto acuerdo: a fin de cuentas las coincidencias no constituyen la última palabra, ni la prueba concluyente de nada, sino simplemente el indicio de que nuestra reflexión acerca de estos asuntos puede transitar por otros parajes.

Alguien podría objetar que, soslayando el debate acerca de la fundamentación, se pretende esquivar el problema del origen de buena parte de los valores compartidos. Incluso ese mismo alguien podría –rizando el rizo de la sospecha– advertir que por esa vía podríamos terminar encontrándonos con la restauración de nociones y categorías que, de presentar explícitamente su árbol genealógico, tenderíamos a rechazar. Tal vez sí, pero no alcanzo a ver qué tendría eso de malo, si lo restaurado soporta bien la prueba de la crítica inmanente, *materialista*, por decirlo a la antigua manera (Giacomo Marramao ha escrito un excelente libro, *Cielo y tierra*[2], argumentando en esta misma dirección).

En todo caso, lo que parece estar claro es que las dificultades (si la palabra imposibilidad suena demasiado rotunda) en modo alguno debieran sumirnos en una perplejidad paralizante. De la misma forma que en la vida cotidiana el más arraigado escepticismo práctico no nos impide andar tomando decisiones de todo tipo a cada momento (de otra forma no haríamos otra cosa que reeditar la figura del asno de Buridán), así también, de acuerdo con lo que hemos visto, las discusiones de carácter programático no debieran quedar bloqueadas por el hecho de que hubiéramos desistido de alcanzar un fundamento absoluto para nuestras propuestas.

El artículo divulgativo al que empezaba refiriéndome (y que tanto llamó mi atención) acreditaba que este peligro puede revestirse con los ropajes de la cientificidad, entre otros muchos. Y mostraba sobre todo en qué medida, en efecto, aquello a lo que en tantos momentos nuestro tiempo ha renunciado (esto es, a formular planes y objetivos: a explicitar cómo quisiéramos que fuera el mundo, en definitiva) sigue siendo necesario. No me refiero úni-

[2] Giacomo Marramao, *Cielo y tierra*, Barcelona, Paidós, 1998. Este libro desarrolla y completa algunos de los temas planteados en su anterior *Poder y secularización*, Barcelona, Península, 1989. En todo caso, reconstruir el debate acerca del contenido de la secularización nos alejaría del eje de nuestra argumentación en el presente texto.

camente a una necesidad que derivara de una supuesta demanda por parte de nuestros contemporáneos, sino a algo que se sigue del proceso mismo del pensamiento. Enunciar con la mayor claridad posible los fines a los que consideramos que vale la pena tender constituye un compromiso que se deriva de nuestro propio quehacer, de ese sostenido empeño que mantenemos todos quienes trabajamos con las ideas por arrojar luz sobre cuanto nos pasa, empeño que se sostiene en la confianza de que semejante conocimiento pueda proporcionarnos elementos para vivir mejor, esto es, para ir modulando un concepto de vida buena universalmente asumible. En eso ha consistido desde siempre, a fin de cuentas, el quehacer de los pensadores. Al menos de los mejores, si por tales entendemos aquellos que nos resultan más próximos, los que seguimos considerando como nuestros interlocutores.

En esta clave he interpretado el libro en el que el lector se apresta a adentrarse, y no creo en absoluto que mi interpretación ande muy alejada de las intenciones del propio autor. De hecho, tanto Daniel Brauer como el resto de colaboradores (si bien es cierto que cada uno a su manera, y con un grado distinto de explicitación) participan de la idea según la cual es necesario examinar la historia desde la perspectiva de la actualidad. Pero no desde esta o aquella particular actualidad, sino desde la actualidad en cuanto tal, esto es, desde la perspectiva de lo que ha terminado siendo real. Pero no para ensalzarlo, ni para cargar de razón, con efectos retroactivos, el proceso que nos trajo hasta aquí (reeditando, por enésima vez, el engaño de contar la historia desde el punto de vista de los vencedores) sino, justo a la inversa, para mostrar su fragilidad, para destacar precisamente que lo que algunos se empeñan en considerar universal y necesario –por el solo hecho de haber terminado ocurriendo– es en realidad histórico y contingente. He aquí el gesto más consecuentemente histórico posible. En contra de lo que a menudo los propios historiadores acostumbran a hacer, los autores que participan en el presente volumen proponen un retorno a lo que bien pudiéramos considerar el programa fundacional del discurso histórico (una especie de juramento hipocrático del profesional de la historia): el punto de vista no puede ser ajeno al devenir histórico mismo. Convertir el presente en un lugar *a salvo* en modo alguno constituye un gesto materialista sino al contrario, por más que parezca regalarle a lo que hay una aparatosa dignidad ontológica.

¿Cuál es la mejor forma de enfrentarse a los heredados discursos de la legitimación, en los que tantas veces incurrieron los historiadores? ¿Cuáles son

las más eficaces herramientas –o quizá fuera mejor decir *las armas*– con las que elaborar un discurso que pueda enfrentarse con firmeza argumentativa y solidez teórica a tales discursos? Afortunadamente para quienes pensamos que el pasado continúa constituyendo una fuente casi inagotable de lecciones, no hay ni forma ni herramientas privilegiadas, sino que la tarea admite ser llevada a cabo de muy diversas maneras (y todas estarán bien si alcanzan su objetivo). Lo importante es que el propósito, el objetivo final, esté claro: a los intentos de sancionar lo real presentándolo como la desembocadura inevitable del pasado, hay que oponer una historia crítica y eficaz. Crítica para demoler esas construcciones narrativas, obsoletas y complacientes, que obturan realmente la posibilidad de entender la fragilidad de lo que pasa, y eficaz porque no olvide que, a fin de cuentas, lo que está en juego es la posibilidad (o no) de contribuir a que el mundo sea diferente. Es cierto que, a estas alturas, no hay forma de asegurar si esa diferencia lo haría realmente mejor o peor (¡ha habido errores tan sangrantes en nuestro pasado reciente!). Pero en todo caso sería bueno que, al menos por una vez en la vida, nos dejaran que fuera como queremos (y no como quieren otros, siempre los mismos).

Barcelona, 21 de abril de 2007

Prólogo del editor

La idea de editar un manual de filosofía de la historia surgió, por un lado, en el marco de las reuniones periódicas que venía realizando el grupo de investigación en torno de los proyectos PICT 04 13971 de la Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica y UBACYT* F100 en el Instituto de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires. Se trataba de efectuar una tarea común que al mismo tiempo no nos desviase de los trabajos individuales de los miembros del equipo en torno de la temática que nos habíamos propuesto investigar. Por otro lado, la experiencia de muchos años en el dictado de la cátedra de Filosofía del Historia en la Universidad de Buenos Aires me hacían consciente de la necesidad de ofrecer al lector interesado una orientación general antes de internarse en el laberinto de las teorías y discusiones acerca del sentido, alcance y límites del conocimiento histórico.

El formato elegido fue el de artículos breves con indicaciones bibliográficas básicas, en lo posible en ediciones de textos asequibles en nuestro idioma, o sea un término medio entre el diccionario y el *Handbook*. En el caso de la teoría histórica no se disponía de algo parecido. El pionero *Dictionary of Concepts of History* de Harry Ritter[1] se publicó ya hace más de 20 años y tampoco contamos aún con una obra de referencia como algún *Companion* dedicado a teoría de la historia como los de la serie que publica la editorial Blackwell de Oxford. Las introducciones generales a la teoría histórica actualmente en curso suelen estar demasiado apegadas a una tradición determinada (anglosajona, francesa, alemana, etc.) o han sido escritas desde una determinada corriente filosófica.[2] A los miembros del equipo de trabajo se unieron luego

[1] Greenwood Press, Nueva York, Wesport, Londres, 1986.

[2] No quisiera dejar de mencionar aquí a tres textos que ya se han convertido en clásicos por la repercusión que han tenido, redactados desde enfoques muy diferentes. A pesar de que por la fecha en que fueron escritos no recogen la discusión de los últimos años su lectura sigue siendo de interés: Aron, Raymond: *Introducción a la filosofía de la historia* (1938), ed. Losada, trad. de Ángela H. de Gaos, Buenos Aires 1946, reedit. en 2006.

una serie de prestigiosos colegas y especialistas que mostraron su buena disposición a participar de la empresa y que sin duda han contribuido sustancialmente a enriquecer el plan originario.

La meta del libro es servir como punto de partida para exploraciones futuras a modo de una guía muy general por un territorio cuyo mapa no estaba trazado y cuyas fronteras tanto internas como externas son difusas. Las referencias a autores y teorías en algunos casos tangenciales podrán ser completadas con otros recursos bibliográficos y datos disponibles en la red. Soy plenamente consciente de que el texto ofrecido no agota ni mucho menos el campo que se propone describir a grandes rasgos. Faltan aún algunos artículos sobre temas y autores relevantes, pero en algún momento ha sido necesario, tanto por el espacio como por el tiempo disponible, ponerle un punto final a esta edición.

El destino de este manual está en manos del lector. En la medida en que demuestre ser un instrumento útil para aventurarse por el territorio de la teoría histórica y servir de orientación para futuras excursiones por paisajes especí-

---

Podría decirse que el libro de Aron introdujo la preocupación por la dimensión histórica en la tradición de una filosofía francesa de cuño racionalista y reflexiva de la primera mitad del siglo XX. La filosofía "crítica" de la historia que el autor propone se dirige tanto contra la concepción hegeliana de la misma como contra el positivismo. La influencia de la obra de Wilhelm Dilthey, Heinrich Rickert y particularmente de Max Weber es notoria sin que esto le quite originalidad a la propuesta. Acerca de la importancia de la obra para la época el lector interesado puede consultar: el artículo de Georges Canguilhem, "Raymond Aron et la philosophie critique de l'histoire", *Enquête*, Max Weber, 1992, http://enquete.revues.org/document138.html.

Walsh, W. H.: *Introducción a la filosofía de la historia* (1961), Siglo XXI, trad. de Florentino M. Torner, México 1968. El mérito del libro de Walsh es haber vuelto a hacer plausible luego de su gran descrédito en el ámbito académico en el mundo anglosajón la necesidad de una filosofía de la historia. Claro que para ello se rechaza toda concepción "especulativa" acerca del sentido y fin de la historia y ella queda reducida a la problemática epistemológica. Su fuerte no es precisamente la historia de la disciplina. La empresa es también aquí denominada filosofía "crítica" de la historia, hoy la asociaríamos a una filosofía "analítica", si bien todavía no estaba presente el examen lingüístico del discurso histórico que condujo al narrativismo.

Por último el libro de Henri Marrou: *Del conocimiento histórico* (1975), ed. Per Abbat, trad. de Stella Abreu, Buenos Aires, 1985, presenta un acercamiento original a los temas e interrogantes del campo. Se debe tener en cuenta que el autor es un historiador de la antigüedad tardía y del cristianismo, filosóficamente cercano al personalismo. El libro no recoge la controversia epistemológica de los últimos años, pero su lectura sigue siendo recomendable. No es casual que Paul Ricoeur haya dedicado a su memoria su monumental *Tiempo y narración*, ed. Siglo XXI, obra rica y compleja, que más allá de las tesis del autor ofrece un panorama de las discusiones y problemas de la teoría de la historia contemporánea.

ficos, una posterior edición podrá conducir a una ampliación y reformulación de los textos presentados.

Quisiera agradecer a todos aquellos que participaron en la redacción de los artículos que lo componen y mencionar muy particularmente a nuestro colega, el Prof. José Sazbón, que ya no está entre nosotros y que se prestó a contribuir a la empresa con dos trabajos en los que el lector reencontrará la erudición y claridad conceptual que caracterizaban su labor filosófica.

No puedo dejar de mencionar aquí mi profundo agradecimiento a las generosas palabras de Manuel Cruz, que sirven de presentación de este libro.

Esta publicación no hubiese sido posible sin el apoyo financiero de la Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica de la Argentina como parte del proyecto mencionado.

Daniel Brauer
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
Universidad de Buenos Aires

Introducción

La reflexión filosófica en torno del significado del pasado y el proceso de configuración de sus principales temas y problemas

Daniel Brauer
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
Universidad de Buenos Aires

El propósito de las siguientes páginas es ofrecer al lector un marco de referencia general para contextualizar la lectura de los diferentes artículos que se presentan a continuación. El objetivo es trazar algo así como las coordenadas de un mapa que no pretende por cierto ser exhaustivo, sino orientativo, y dado el escaso espacio en que es esbozado, a sabiendas incompleto y aproximativo, que pueda ofrecer una visión de conjunto de un territorio antes de emprender el viaje a una región particular que se define por sus temas y problemas. Por lo tanto, no se dirige al especialista sino a un público amplio dispuesto a iniciar un camino de ulteriores lecturas que ofrece estímulos y dificultades.

La necesidad de la empresa viene dada por el hecho de que la preocupación por la historia no sólo forma parte del campo de trabajo del historiador, sino que concierne a diversas disciplinas, enfoques e intereses, pero también concierne al ciudadano que participa en la cultura de su tiempo.

Ya desde sus orígenes la historia ha sido un territorio a la vez fascinante y controvertido y lo sigue siendo por distintos motivos en el debate contemporáneo.

"Historia" tiene en nuestro lenguaje cotidiano actual diversos significados. En primer lugar, llamamos historia (I) al pasado humano en general. En segundo lugar, a una serie de acontecimientos que constituyen el *tema* particular de que se ocupa en cada caso un libro de historia (II), algo que presu-

pone de algún modo una *selección y un punto de vista* para poder ser llevado a cabo. En tercer lugar, denominamos historia (III), precisamente por ello, a un *texto* en el que un "historiador" expone los resultados de su trabajo, dicho de otro modo a la "historiografía". En cuarto lugar, el concepto da cuenta también (IV) del proceso de *investigación, recolección y relevamiento de los datos*, crítica de las fuentes y testimonios, al amparo de una "historia" que asociamos con el taller del historiador. En quinto lugar, hablamos de la Historia, en este caso con mayúscula, para referirnos a un proceso objetivo e impersonal que abarca los avatares de la *evolución de la vida colectiva de la humanidad en su organización social y política*. En este sentido (V), lo histórico no se refiere solamente al pasado sino que incluye como parte de él al presente y al futuro. Es en esta acepción que la palabra aparece en frases como "el proceso de la historia", o referido a acontecimientos aún en curso. "la historia lo juzgará". La palabra "proceso" debe tomarse aquí en su doble significación, como transcurso y como tribunal.

Por último, solemos entender por "historia" (VI) aquello que "se cuenta" de algo, una narración de hechos o acontecimientos, independientemente de su carácter ficticio o real. Así, contamos una historia acerca de sucesos recurrentes o más generalmente, por el contrario, que rompen la cotidianidad, ya sea para dar simplemente noticia de ello, o porque lo consideramos de interés particular, pero en todo caso, porque nos parece que concierne de algún modo a *alguien* a quien está dirigida la palabra. Éste es, como se ve, un sentido muy amplio del término, que incluye tanto la noticia como el argumento de una novela, la anécdota como el chiste y que trasciende el campo de la historiografía, pero que ésta tiene en común con otros ámbitos por su *forma discursiva*, particularmente con la ficción literaria y el mito.

Esta superposición de sentidos en una misma palabra da cuenta de diversos aspectos de un fenómeno pero también de cambios históricos en la manera de entender el concepto.

La palabra "historia" aparece por primera vez en Heródoto (c. 484-420 a.C.). Allí designa una serie de averiguaciones basadas fundamentalmente en narraciones testimoniales acerca de acontecimientos del pasado que resultan difíciles de delimitar en forma estricta desde un punto de vista actual, tanto por las diferentes cuestiones que abarca –geográficas, bélicas, etnográficas, mitológicas, etc.–, como por su carácter en algunos casos anecdótico y disperso. Con todo, los textos reunidos bajo ese nombre si bien no tienen un

tema unitario se refieren a hechos del pasado con un doble objetivo en el que se van perfilando las características que tendrá de ahí en adelante el género. El primer objetivo, tal como lo establece el autor en su breve *Proemio*, consiste en "evitar que, con el tiempo, los hechos humanos queden en el olvido".[1] El tema aquí son "las singulares empresas realizadas, respectivamente, por griegos y bárbaros"[2]. El segundo objetivo consiste en establecer "el motivo de su mutuo enfrentamiento".[3]

Lo primero tiene que ver con una lucha contra el olvido, con la transmisión de los hechos del pasado a los contemporaneos y generaciones futuras. Cabe señalar que se trata de la narración de acontecimientos "singulares", resultado de acciones colectivas (tanto de los "griegos" como de los "bárbaros") y con esto el autor se refiere a la vez a hechos que se destacan por su importancia y condición inusual, como por su carácter ejemplar. Si bien el relato tiene como uno de sus ejes centrales las confrontaciones bélicas entre griegos y persas no se trata de una mera descripción de los acontecimientos sino –y ésta es la segunda tarea– de establecer también sus causas, "el motivo de sus mutuos enfrentamientos",[4] aquello que condujo a ellos.

Aun cuando en Tucídides no aparezca el término "historia",[5] el nuevo campo del saber ya se encuentra consolidado, el proceso de paulatina ruptura con la visión mitológica de los hechos y la búsqueda de criterios más rigurosos para la validación de las fuentes testimoniales se profundiza. Es en virtud de esta vocación de veracidad que está presente desde sus orígenes, aun cuando pueda no convencer la ingenuidad de sus primeras tentativas, que la historia nace como "contemporánea" y no se remonta en el pasado a más de dos o tres generaciones, queriendo dar cuenta de un tiempo que se considera común de alguna manera a protagonistas, narradores y público.

---

[1] Heródoto, *El Egipto Antiguo*, Libro I Clío, Proemio, traducción de Carlos Schrader, Planeta DeAgostini, Madrid, 1996, p. 15.
[2] Ibidem.
[3] Id.
[4] Id.
[5] Para la historia del concepto de historia, véase la entrada: *Geschichte*, en: *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, editado por Otto Brunner, Werner Conze y Reinhardt Koselleck, tomo 2, Klett-Cotta, Stuttgart 1975, p. 597 en adelante. Para lo que sigue –la visión de la historia en el mundo antiguo– véase la primera parte a cargo de Christian Meyer, pp. 597-610.
De este texto hay una versión castellana en formato de libro: Reinhart Koselleck, *historia/Historia*, Trotta, trad. de Antonio Gómez Ramos, Madrid, 2004.

Resulta curioso que la palabra "historia", en el sentido de un género particular de escritura acerca del pasado, se presente por primera vez, de acuerdo con los textos que nos han sido legados de la antigüedad clásica, en el Cap. IX de la *Poética* de Aristóteles (384-322 a. J. C.) (véase 1451a 36 ss.), es decir en un escrito de un filósofo y no de un historiador. Las breves líneas en las que Aristóteles hace referencia –en forma muy crítica por cierto– al alcance y límites de la tarea del "historiador" resultan muy significativas por varias razones. En primer lugar, porque se señalan allí problemas básicos de los que toda futura epistemología de la historia deberá dar cuenta, con independencia de la concepción aristotélica de la misma. En segundo lugar, porque sorprendentemente desde el punto de vista actual el tema es tratado en el marco de lo que hoy calificaríamos de una teoría estética y coloca a la historia en la cercanía de la poesía en general, y del drama en particular –aun cuando, como veremos, la empresa esté condenada al fracaso. Y en tercer lugar, porque considera a la historia como una forma degradada del saber. Conviene aquí detenernos en la cita de Aristóteles porque ha sido decisiva para la historia de la discusión en torno del *status* de la historia como forma del conocimiento.

Luego de establecer que la diferencia entre la obra del "historiador" y la del poeta no radica en que "uno hable en prosa y el otro en verso",[6] ya que esto es algo meramente secundario, Aristóteles considera que ella debe buscarse mas bien en el hecho "de que uno narra lo que ha sucedido y el otro lo que puede suceder".[7] Pero de ahí extrae el autor la para nosotros hoy extraña consecuencia de que la "poesía es más filosófica y elevada que la historia, pues la poesía refiere más bien lo universal, la historia en cambio lo particular".[8] La afirmación según la cual la historia sería menos "filosófica" y por lo tanto menos científica que la poesía no puede sino resultar paradójica si se la contrasta con la pretensión de rigor y cientificidad que forma parte de los supuestos de la disciplina histórica tal como se ha ido estableciendo al menos desde el siglo XIX, pero resulta comprensible desde la perspectiva tanto de la epistemología aristotélica,[9] para la cual el saber tiene como referente lo uni-

[6] Cito de acuerdo con la versión castellana de Filhard Schlesinger: Aristóteles, *Poética*, Emecé, Buenos Aires 1947, Cap. IX, p.60.
[7] Id..
[8] Id..
[9] A menos que se piense de acuerdo con la ingeniosa hipótesis de Carlo Guinzburg, según la cual

versal, como de su teoría estética en la cual la particularidad sólo debe servir de vehículo, en una obra lograda, para hacer visible lo general. La obra de arte tipifica la acción humana y de este modo forma parte de un camino que conduce al entendimiento de su dinámica.

Lo que Aristóteles echa de menos en la historia, a diferencia de lo que sucede en el drama, es la unidad significativa de los acontecimientos, su concatenación, por la cual cada hecho forma parte de un proceso, que tiene un comienzo y un desarrollo orientados hacia un fin acabado y adquieren sentido en tanto conducen a él. En la historia, en cambio, lo que daría cierta unidad al relato es la mera pertenencia de sucesos yuxtapuestos a un periodo de tiempo común y no una conexión interna.

En esta visión negativa de la historiografía seguramente Aristóteles tenía en mente la obra de Heródoto que nombra en este contexto y quizás otros autores que hoy no podemos precisar, en cuyos relatos sólo reconocía una cronología azarosa de acontecimientos sin rigor alguno. Sin embargo, sus conclusiones no dejan de ser discutibles ya que la relación entre lo particular y lo universal tampoco en un texto de historia necesariamente aparece desvinculada, no solamente porque el historiador no puede dejar de recurrir a esquemas generales y conceptos universales como por ej. Estado, Revolución, etc., sino también porque la historia es esencialmente comparativa y el caso particular se hace inteligible como una variante de formas posibles. Tal es también el modo de proceder de Aristóteles mismo en su *Constitución de los atenienses* que, como es sabido, formaba parte del estudio las constituciones de ciento cincuenta y ocho ciudades griegas para cuya tarea recurre entre otras fuentes también, aunque con reservas, a historiadores como Heró-

---

Aristóteles identificaba la palabra "historia" con la poco seria empresa de Heródoto, mientras que colocaba al "anticuarianismo" de Tucídides en la tradición de la retórica, que de acuerdo con su propia concepción ofrecía un método serio de inferencia y de prueba de acontecimientos pasados. Véase el artículo: *Aristotle on History. Once more*, en: *History, Rhetoric and Proof*, Hannover y Londres, 1999, pp. 38-53, esp. 45 y ss. De hecho en el texto de la *Retórica* 1360a 36, se encuentra una versión más benévola del campo historiográfico, pero que a mi juicio lo coloca más cercano a la política que a la retórica. Véase *El Arte de la Retórica*, versión española de E. Ignacio Granero, EUDEBA, Buenos Aires, 1966, Cap. IV, p. 61 y ss., así en p. 63 Aristóteles sostiene: "Pero ocurre que no es posible conocer en conjunto todo esto solamente por medio de la experiencia lograda en la propia ciudad, sino que es necesario, para aconsejar en esta materia, poseer la historia de todo aquello que se ha ideado en los otros pueblos".

doto[10] y Tucídides.[11] Además, lo sucedido por el hecho de haber acontecido forma parte también de "lo que puede suceder". Con todo, Aristóteles parece echar de menos en la historia no tanto la posibilidad, sino cierta coherencia interna necesaria. "Lo universal consiste en que a determinado tipo de hombre, corresponde decir u obrar determinada clase de cosas según lo verosímil o lo necesario. Lo particular, en cambio, consiste en decir, por ejemplo, lo que obró Alcibíades y qué cosas padeció".[12] Pero, ¿qué puede ser más verosímil por sorprendente que parezca que lo que realmente sucedió?

Conviene ahora detenernos muy brevemente en la obra casi dos siglos posterior de Polibio (200 a 120 a.C.), ya que encontramos en ella, como en la de ningún otro historiador de la antigüedad clásica por su amplitud, una serie de reflexiones metahistóricas que contienen tanto una crítica a la concepción aristotélica de la historia como, paradójicamente, una ulterior elaboración de las propias ideas del filósofo a favor de la misma.[13]

En efecto, una crítica porque para Polibio la historia es una empresa que confiere un saber legítimo[14] y además de una relevancia insustituible. Su tema principal no es tanto una serie de acontecimientos bélicos –como lo era en Heródoto y Tucídides– sino la política como tal y particularmente –como en Aristóteles– las constituciones políticas.[15]

Por otra parte, Polibio se apropia de elementos de la filosofía aristotélica en general y también comparte la oposición entre tragedia e historia, sólo que invierte completamente la valoración que ambas tenían para Aristóteles desde el punto de vista del conocimiento: la misión de la primera es persuadir al espectador aunque el contenido de lo narrado sea falso; el historiador en cambio, sólo tiene por guía la verdad.[16]

---

[10] *La constitución de los atenienses, 14, 15, 20*, traducción y notas de Manuela García Valdés, Planeta-DeAgostini, Madrid 1996, p. 82 y ss; p. 97 y ss.

[11] Ib., *18, 29, 33*.

[12] Ib., p. 60 y ss.

[13] Sobre la influencia de Aristóteles en Polibio véase el Prólogo de Manuel Belasch Recort a su traducción: Polibio, *Historias*, Planeta-DeAgostini, Madrid 1999, pp. 5-10.

[14] "No hay enseñanza más clara que el conocimiento de los hechos pretéritos", *op. cit.*, Libro I 1, p. 13.

[15] La "historia pragmática" es en Polibio a la vez una historia política y un complemento necesario de la política. Véase la nota 7 de Manuel Balach Recort al Libro I, pp. 15-16 de la edición citada anteriormente.

[16] *Op. cit.*, II, cap. 56, p. 10 y ss., p. 213 (crítica al historiador Filarco).

Pero además de lo que se trata ahora es de dar cuenta de un acontecimiento nuevo, el surgimiento incontenible y apogeo del Imperio Romano, que a modo de una fuerza centrípeta hace que la trayectoria de las historias de los reinos particulares converjan hacia él. Con Polibio la historia deja de ser regional y se vuelve por primera vez *ecuménica*, "universal", en la medida en que Roma abarcaba cada vez más el mundo conocido. Precisamente por ello también adquiere un carácter *teleológico* en la medida en que el imperio mismo se va configurando como la meta del acontecer.[17] La sucesión de acontecimientos adquiere de esta manera su *sentido unitario y significativo*, "orgánico",[18] en el cual cada evento si bien es singular forma parte constitutiva de un todo. Esta noción de una unidad orgánica en que las partes aparecen concatenadas en relación con una totalidad ordenada teleológicamente presenta paradójicamente rasgos comunes con la visión aristotélica de la tragedia.[19]

Desde un punto de vista epistemológico lo decisivo es que para Polibio la historia no se ocupa de establecer la verosimilitud, sino de la *verdad*[20] de lo sucedido y a la vez no puede renunciar a la búsqueda de una *explicación causal* de la serie de avatares de que trata y mostrar así la *necesidad* de lo que ha tenido lugar, aun cuando el tipo de explicación de que se sirve el autor y el papel que desempeña en ella la "fortuna" –que opera sin duda aquí más que como un recurso literario–, difícilmente sería aceptada por un historiador contemporáneo.

Pero a pesar de que para Polibio la irrupción del Imperio Romano representa un hecho nuevo, único y trascendental de la historia humana, esto no significa que haya abandonado definitivamente el esquema de una visión cíclica del acontecer histórico que conduce luego del surgimiento y auge de una forma de organizar la vida política a su necesario perecimiento.

De acuerdo con una visión por cierto algo esquemática y unilateral –que perdura aún como un lugar común de las historias de las concepciones de la historia–, los griegos, como la tradición grecolatina en general, no dispondrían de una concepción ni abierta ni direccional de las transformaciones

[17] Los "hechos (...) comienzan a referirse a un único fin.", I 3, *op. cit.*, p. 17, véase I 4, p. 18.
[18] Ibidem.
[19] Sobre la conexión con la estética aristotélica ha llamado la atención Reinhard Koselleck en el artículo citado anteriormente, p. 599, véase además la nota 20.
[20] La historia "una vez eliminada la verdad, resulta un relato inservible". *Op. cit.*, I 14, p. 34.

históricas, sino que en analogía con los ciclos de la naturaleza y particularmente los procesos biológicos, pensaban el devenir de las instituciones humanas como un desarrollo circular a través de una serie de fases que conducían a su auge y decadencia. En un ensayo brillante Arnaldo Momigliano ha mostrado la endeble base sobre la que se erige el esquema mencionado.[21] No obstante, el autor admite que la visión cíclica de la historia resulta predominante en los filósofos y no así en los historiadores griegos y romanos.[22]

Aun en el una y otra vez citado *dictum* de Cicerón –para quien la historia pasa a quedar subordinada a la oratoria– según el cual: "*La historia es el testigo de los tiempos, luz de la verdad, vida de la memoria, maestra de la vida, mensajero de la antigüedad*",[23] puede reconocerse una concepción premoderna en la medida en la que ésta se convierte en un arsenal de ejemplos morales y situaciones análogas a disposición del presente, cuya utilidad es hecha posible precisamente por la ausencia de la novedad radical para la que no encontramos respuestas en el pasado. Pero la instalación de la historia bajo la égida de la retórica como una forma particular de narración puede reconocerse aún en su consagración en el *trivium* medieval.

Si bien conviene ejercer cierta reserva escéptica, como hemos visto, frente a generalizaciones esquemáticas, lo que no puede negarse es que con la irrupción del cristianismo y con él, de la tradición judía, se produce una transformación decisiva en la comprensión del cambio histórico, aun cuando la transición pueda no haber sido tan brusca como se suponía, continúe coexistiendo con otras visiones o sea el resultado de influencias mutuas. En primer lugar, porque el mundo deja de ser un cosmos eterno para convertirse en algo producido por Dios y por lo tanto datado. El hombre mismo hace su aparición sobre la tierra en un tiempo determinado y su permanencia en ella se extiende desde el comienzo de su creación hasta la Salvación, el Apocalipsis, la llegada del Mesías, o el fin de los tiempos. Los acontecimientos adquieren un nuevo sentido en cuanto están dirigidos a un desenlace temido o esperado, a la vez que se convierten en símbolos o signos

[21] Arnaldo Momigliano, "El tiempo en la historiografía antigua" en: *Ensayos de historiografía antigua y moderna*, F.C.E., trad. de Stella Mastrangelo, México, 1993, pp. 154-175.
[22] Ib., p. 166.
[23] Cicerón, *De Oratore* Libro II (2.36): "Historia est testis temporum, lux veritatis, vita memoriae, magistra vitae, nuntia vetustatis".

de la voluntad divina. La historia deja de ser cíclica para volverse direccional y lo singular (como el nacimiento de Cristo) se convierte en acontecimiento único e irrepetible.

Una obra emblemática para el período es *La ciudad de Dios* de San Agustín, en la que la historia pagana se conjuga con la historia teológica. Ambas "ciudades" la terrena y la divina se originan en la ambigüedad de la libertad humana y se desarrollan en forma paralela. La primera es el resultado de la caída y el predominio del "amor de sí", la segunda de la renuncia de sí y del amor a Dios. La historia como el tiempo mismo son el resultado de la Creación y discurre por una serie de etapas, pero lo decisivo no está en la serie de peripecias humanas en sí sino en su relación con el acontecimiento decisivo ya sucedido, la resurrección de Cristo y la venida del juicio final.[24]

Estamos muy lejos aún de la concepción moderna de la historia y su surgimiento paulatino resulta difícil de atribuir a autores, períodos o acontecimientos aislados y particulares.[25] Para ello es necesario que se den una serie de condiciones que hagan posible la génesis de ciertas nociones que hoy nos parecen haber existido siempre. Entre esos factores pueden enumerarse los siguientes. El encuentro con el "*Nuevo Mundo*" (1) y otras formas de civilización en general, cuya heterogeneidad abre nuevas perspectivas para juzgar y relativizar el propio pasado. La creciente conciencia del *anacronismo* (2), es decir, en el hecho de que las instituciones humanas y las formas de pensar se van modificando y no dependen de una naturaleza inmutable; es necesario tener en cuenta aquí los debates y cambios conceptuales que trajo consigo el redescubrimiento de la cultura antigua (2a) en el "Renacimiento" (palabra que muestra aún su dependencia de un esquema cíclico). Si este debate tuvo como eje principal a la pintura y la escultura la controversia vuelve a presen-

[24] Véase San Agustín, *La ciudad de Dios*, (escrito entre el 413 y 426 d.C.), Libros 11-14, 19-22, Tomo XVI de las *Obras*, trad. de José Morán, BAC, Madrid 1958 (bilingüe). Acerca del libro puede consultarse: Etienne Gilson, *La metamorfosis de la ciudad de Dios*, Troquel, trad. de B. Agüero, Buenos Aires 1954, Robert A. Markus, *Saeculum: History and Society in the Theology of St Augustine*, 2a. ed., Cambridge University Press, 1999.

[25] No quisiera dejar de mencionar aquí a la obra excepcional de Ibn Jaldún, que con el título *Introducción a la historia universal* (1374-1382) ha sido traducida al español por Juan Feres (por primera vez en 1977) con un Estudio preliminar de Elías Trabulse, México, F.C.E., reimpresión 2005. Digo inclasificable porque el libro es tanto histórico como filosófico. En él conviven el esquema providencialista con la perspectiva secular, la historia dinástica con la social y cultural, en una simbiosis original e inclasificable.

tarse un siglo después en el ámbito de la literatura en la célebre "querella de los antiguos y modernos"[26](2b).

A todo esto deben agregarse las transformaciones en la imagen de la naturaleza en la que la eternidad del universo aristotélico es modificada poco a poco por la incorporación de la dimensión temporal (3), tanto porque la tierra, y con ella el universo, adquieren una historia (3a), como por el hecho de que las especies biológicas comienzan a ser vistas como resultado de modificaciones evolutivas (3b), al comienzo como "degeneraciones" de un modelo paradigmático.[27]

Otro factor decisivo es la separación paulatina de la historia teológica de la historia terrenal o civil y el establecimiento de una cultura secular que alcanzará su apogeo en la Ilustración francesa (4).

Se trata de distintos procesos que no tienen un origen común y se dan en forma paralela obedeciendo a una dinámica propia, pero con múltiples entrecruzamientos que convergen en la gestación de la idea moderna de historia.

La filosofía de Gianbattista Vico puede considerarse una figura de transición, puesto que se encuentran en él en fascinante simbiosis elementos de la concepción clásica y medieval de la historia junto a una visión de la incipiente ciencia moderna y del papel activo del hombre en la transformación y evolución de las instituciones políticas. Aquí la retórica se vuelve decisiva, ya no como mera exposición de lo sucedido, sino como una forma de persuasión que interviene en la acción histórica misma. Pero las transformaciones sociopolíticas se mantienen en el marco de un esquema cíclico "eterno" de *corsi e ricorsi*.[28]

Tanto en lo anterior como en lo que sigue, menciono a una serie de autores tanto por ser los más conocidos como por el hecho de que sus nombres funcionan aquí al modo de indicadores para orientar al lector en sus exploraciones por el territorio descripto, no pretendo hacer justicia a su pensamiento con estas breves indicaciones ni menos aún desdeñar el de tantos otros que no son nombrados.

---

[26] Véase José Antonio Maravall, *Antiguos y modernos*, Alianza, Madrid (1965) 1998; Marc Fumaroli: *Las abejas y las arañas*, El Acantilado, Madrid, 2008.

[27] Véase sobre esto Stephen Toulmin y June Goodfield, *El descubrimiento del tiempo*, trad. cast. N. Míguez, Paidós, Buenos Aires, 1968.

[28] Véase la traducción de J. M. Bermudo de la tercera edición de 1744: Giambattista Vico, *Ciencia nueva*, 2 vol., Hyspamérica, Madrid, 1985.

Con la "modernidad" el tiempo histórico adquiere una nueva dimensión y sentido. La meta del devenir ya no se encuentra fuera de él o hacia su final, sino que le es inmanente. Lo que acontece ya no es entonces el producto de la intervención de la providencia en su curso. Son las acciones del hombre mismo en situaciones política y socialmente condicionadas lo que está en juego en ella. El tema central pasa a ser la noción de *progreso* (y con ella, su contracara, la de *decadencia*) y la historia profana como forma del saber es desplazada así del recinto de la retórica y de la moral en la que estuvo encerrada durante siglos para ser puesta en relación con las ideas de *libertad* y *justicia*. Lo que importa ahora no es tanto la genealogía y la legitimidad de origen del poder, sino el cambio en el terreno de las formas de organización social y política. La historia pasa a ser leída en clave emancipatoria.

Sostener que la idea de "salvación" es reemplazada por la del "progreso" terrenal no significa adherir a la controvertida tesis de la "secularización",[29] según la cual las filosofías de la historia de la modernidad no serían otra cosa que versiones mundanas de conceptos teológicos con los que mantendría supuestos comunes, entre ellos una visión escatológica del devenir humano. Si bien pueden descubrirse en algunas de sus múltiples versiones rasgos comunes con la tradición religiosa, el concepto de progreso no necesariamente deriva de ella y puede interpretarse –tal como la mayoría de los autores que lo acuñaron– como una innovación que conduce a la crítica de esa tradición. Aquí nuevamente resulta apropiado evitar las generalizaciones y estudiar las formas particulares en que el concepto es establecido.

Según Koselleck la palabra "Historia" (en la acepción V señalada al comienzo), en el sentido de un proceso continuo que describe las peripecias de la evolución del género humano, es un producto tardío de un cambio histórico-conceptual que puede datarse hacia la segunda mitad del siglo XVIII. Antes de la Historia (*Geschichte*) en singular existían las "historias" (*Geschichten*) en plural, es decir aquello que se cuenta acerca de acontecimientos determinados. En nuestro idioma como en portugués, francés o en italiano, ambos sentidos están fundidos en la misma palabra, mientras que la distinción semántica por la cual la palabra alemana *Geschichte* comienza a adquirir

[29] La fuente más conocida de esta tesis polémica es el libro de Karl Löwith: *El sentido de la historia*, (1954) trad. (del original aparecido en inglés) por J. Fernández Buján, Aguilar, Madrid, 3ª ed. 1968. Hay una nueva traducción reciente publicada por la edit. Katz de Buenos Aires.

cada vez más el significado de lo acontecido y el vocablo *Historie* pasa a denominar su narración, es un resultado de un desplazamiento de sentidos que resulta revelador.[30]

Pero esta transformación semántica no podría entenderse sin el impacto de ese gran acontecimiento que representó la Revolución Francesa. Un suceso que modificó no sólo *de facto*, durante su breve periodo tumultuoso, el mapa político y el calendario del mundo europeo y por lo tanto la medida del espacio y del tiempo, sino también porque se convierte, en palabras de Kant, en "signo histórico" (*Geschitszeichen*) a partir del cual retrospectiva y prospectivamente es repensada y reescrita la historia. Es que las formas de organización social se presentan ahora como: (1) intencionalmente modificables y el criterio de su validez pasa a ser no su mera vigencia sino su capacidad de ser legitimadas –nuevamente en términos de Kant– ante el "tribunal de la razón", (2) el terreno de la historia es puesto así irrevocablemente en conexión directa con la política, como un ámbito de realización paulatina de formas ideales de Estado. Su dinámica pasa a definirse en función del carácter "reaccionario" o "revolucionario" de los acontecimientos que tienen lugar en ella. Lo que pasa a ser su piedra de toque es una noción diversamente definida y entendida de "perfectibilidad" y de "*progreso*" del "género humano". En tercer lugar (3), y precisamente por eso, nos enfrentamos así a un espacio de múltiples controversias entre la Ilustración, partidaria de una intervención activa en la realización de los ideales de "la razón" y lo que con Isaías Berlin puede llamarse la "contrailustración",[31] cuyo énfasis está puesto en la

[30] Además del artículo sobre la historia del concepto de historia citado, particularmente la sección V "La formación del concepto moderno de historia", redactada por Reinhardt Koselleck, *op. cit.*, pp. 647-717 véase: del mismo autor: "Historia magistra vitae. Über die Auflösung des Topos im Horizont neuzeitlich bewegter Geschichte" ["Historia magistra vitae. Acerca de la disolución del topos en el horizonte de la movida historia de la modernidad"], contenido en su libro: *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Suhrkamp, Francfort del Meno 1989. Versión al español: Koselleck, Reinhart: *Futuro pasado. Sobre la semántica de los tiempos históricos*, Paidós, trad. de Norberto Smilg, Barcelona, 1993.

[31] Es sabido que la Ilustración ha tomado distintos derroteros en Francia, Gran Bretaña, España y América Latina. Además, resulta difícil encasillar a muchos autores en alguno de los polos de esta dicotomía, tanto el pensamiento de Montesquieu como el de Rousseau, por ejemplo, contienen elementos que han inspirado a ambas tradiciones. A esto se agrega la influencia que se han ejercido mutuamente ambas corrientes, como en el caso del mismo en Herder.
La llamada Segunda Escuela de Francfort se entiende a sí misma como una continuación de la tradición ilustrada, como puede comprobarse en el libro de Jürgen Habermas: *El discurso filosófico de*

tradición y la crítica a los "excesos" de una racionalidad desencarnada que reniega de la tradición y de la providencia.

En efecto, la "filosofía de la historia" –término acuñado por Voltaire– se ocupa de responder a la pregunta por el sentido global de los acontecimientos desde un punto de vista secular, en conformidad con el estado de la ciencia de la época. Pero la pregunta misma se hizo posible tras el abandono más o menos drástico del esquema teológico-escatológico. Se inaugura así lo que podríamos caracterizar como una *primera etapa* de la filosofía de la historia, que sus detractores –que veían en ella un intento de establecer *a priori* el curso de la historia– caracterizan como filosofía "especulativa" o "sustancialista" de la historia y que, si bien resulta difícil de delimitar, conduce en líneas generales de Voltaire, pasando por Diderot, Condorcet, Turgot, hasta Hegel, Marx y Comte. Esto no significa que no puedan encontrarse concepciones posteriores (y anteriores) acerca de la direccionalidad de la historia, tema que, por el contrario, recientemente ha vuelto a ponerse en el escenario de la discusión, por ejemplo por las especulaciones de Francis Fukuyama acerca del "final de la historia".[32] La diferenciación de períodos en la historia de la filosofía de la historia no puede ser estrictamente cronológica; en ella se superponen un criterio epocal con uno conceptual que concierne al paradigma dominante desde el cual es encarado el problema. Por cierto que en sus diversas etapas se presentan textos notables acerca de aspectos que han estado en el centro de la discusión intelectual de otro tiempo. Pero no es casual que su rehabilitación se suela llevar a cabo desde un horizonte contemporáneo de relevancia.

---

la modernidad, Taurus, 1991. Pero la crítica de Adorno y Horkheimer al Iluminismo no deja de ser ambigua: Adorno, Theodor y Horkheimer, Max: *Dialéctica de la Ilustración*, Trotta, Madrid 2001. El Cap. V del texto de Habermas recién mencionado contiene una evaluación crítica de este célebre libro de Adorno y Horkheimer.

Más complicado aún resultaría querer aplicar esta antinomia entre la Ilustración y sus adversarios a las tesis de Walter Benjamin acerca de la transformación histórica. Véase: Walter Benjamin: *Zur Kritik der Gewalt ud Andere Aufsätze*, Suhrkamp, Fracfort del Meno 1971, pp. 78-94. Hay varias traducciones al español, incluso accesibles en Internet. La bibliografía sobre estos arduos fragmentos es ya muy extensa. Particularmente útil resulta el libro de Michael Löwy: *Aviso de incendio*, F.C.E., Buenos Aires, 2002.

[32] Fukuyama, Francis.: "The end of history?", *The national interest*, 16, 1989. La traducción castellana de este polémico artículo se ha publicado en diversas versiones y resulta accesible incluso en Internet. El autor ha ampliado sus tesis en el libro posterior: *El fin de la historia y el último hombre*, Planeta, trad. de P. Elías, Buenos Aires, 1992.

Son múltiples los factores que producen la crisis de la idea decimonónica de *progreso*. La desilusión acerca de la discrepancia entre el avance científico y tecnológico y el mejoramiento moral del hombre ya había sido un tema de la controversia filosófica al menos desde Rousseau, pero son los grandes acontecimientos de las guerras mundiales del siglo XX, la creciente diferencia entre las explicaciones ofrecidas por estos modelos y la investigación histórica empírica acerca del pasado y las prognosis anticipadas acerca de un futuro emancipatorio culminan por producir un escepticismo generalizado acerca del alcance y valor de la empresa como tal. No puede pasarse por alto el papel decisivo que en el siglo XX desempeña la crisis del marxismo y del llamado "socialismo real" en relación con una idea de progreso de la que se consideraba heredero de la Ilustración.[33]

Lo que encontramos en esta etapa en el campo de la historiografía es el dominio de los estudios empíricos, así como la preocupación por parte de los historiadores por el establecimiento de las reglas del canon de la práctica de un discurso que se establece académicamente en forma definitiva tomando distancia de toda metafísica histórica y se define por su carácter empírico y ecléctico. La historia se independiza de toda teoría particular para convertirse en un campo de estudios e investigación, lo cual no va en desmedro al mismo tiempo de su necesidad de hipótesis teóricas, tanto acerca de su objeto como de sí misma.

Las fases que describen a continuación en forma esquemática los temas principales de la filosofía de la historia desde el siglo XIX hasta comienzos del XXI no pueden considerarse en forma aislada de las principales discusiones filosóficas y epistemológicas de la época de las que se nutren y contribuyen a modificar.

La corriente de pensamiento que ha dado en llamarse "historicismo" puede considerarse como constituyendo una transición hacia una *segunda etapa* de la filosofía de la historia occidental, en la medida en que en ella la preocupación por temas sustantivos acerca de la naturaleza del cambio histórico y del papel que desempeñan los individuos en él, van siendo cada vez más dominados por cuestiones *metodológicas* y *epistemológicas*. En efecto, en

[33] El libro de Jürgen Habermas: *La reconstrucción del materialismo histórico*, Taurus, Madrid, 1972, trata de refundar el llamado materialismo histórico sobre nuevas premisas y con él ineludiblemente la noción de progreso.

el historicismo de fines del siglo XIX y de la primera mitad del siglo XX, que tiene sus raíces en el pensamiento romántico y en la llamada Escuela Histórica del Derecho –ambos no carentes de supuestos metafísicos–, la historia misma en su mezcla de azar y necesidad se convierte en paradigma último[34] y se abandona todo esquema teleológico que se le pretenda imponer desde fuera. Si bien esta posición –que debe ser estudiada por cierto en sus divergentes versiones– no deja de plantear problemas teóricos serios, dada su tendencia al relativismo a la vez que no puede renunciar completamente al uso de esquemas normativos, se ha mostrado quizá precisamente por su eclecticismo propicia a la investigación empíricamente condicionada.[35] En todo caso, ya al menos desde el predominio del paradigma historicista el debate en torno de la teoría histórica no puede llevarse a cabo sino como una reflexión una y otra vez retomada vinculada con la práctica historiográfica y el análisis de sus obras.

Lo que caracteriza a esta segunda etapa, en general, es una preocupación no tanto por los avatares humanos en sí, sino por el modo de dar cuenta de ellos. Se trata de aclarar en el curso de su desarrollo[36] (2a) de qué manera es posible delimitar el campo propio de la disciplina frente a las ciencias naturales. Una controversia que tiene lugar desde fines del siglo XIX y la primera mitad del XX –y en cuya órbita podemos situar a autores como Wilhelm Windelband, Heinrich Rickert, Wilhelm Dilthey, y más tardíamente R. G. Collingwood–, por citar a los más conocidos. Esta discusión será retomada en la segunda mitad del siglo XX y se vuelve más compleja en la medida en que la historia debe deslindar su teoría y métodos frente al auge e impacto de las

[34] Es precisamente frente a un historicismo que conduce a lo que podría llamarse la musealización del pasado que reacciona la crítica de Nietzsche.

[35] Véase ante todo la entrada "historicismo" en este manual. Para una visión de conjunto del movimiento historicista y el debate teórico con él vinculado, particularmente en Italia, puede consultarse con provecho el libro de Fulvio Tessitore, recientemente traducido a nuestro idioma: *Interpretación del historicismo*, Anthropos, Barcelona, 2007.

[36] Señalo en lo que sigue en forma esquemática –con todos los inconvenientes que esto trae consigo– una serie de fases que caracterizan el desarrollo de debates teóricos en torno de la teoría histórica, en los que predominan determinados temas y problemas. Estas fases no pueden datarse con precisión y no resultará difícil encontrar autores anteriores y posteriores que también se ocupan de ellos, del mismo modo que autores contemporáneos a esos períodos que se ocupan de otras cuestiones. De lo que se trata aquí es de mostrar tendencias y el modo en que se van desplazando temáticas controversiales. Lo cual no significa por cierto que se haya llegado a la "solución" definitiva de las polémicas anteriores.

ciencias sociales en su propio terreno.[37] Esta temática y discusión puede reencontrarse paralelamente en el interior del marxismo entre quienes ven la unidad o la oposición y complementación entre el llamado "materialismo dialéctico" y el "materialismo histórico".[38]

Por otro lado y en estrecha relación con esta cuestión se presenta (2b) la necesidad de una revisión y elucidación conceptual de uno de los supuestos del historicismo. Me refiero a lo que podría llamarse un anacronismo constitutivo del discurso historiográfico, es decir, la distancia a la vez ineludible y problemática entre el pasado y el presente desde el que se escribe la historia. Si bien el perspectivismo era ya, al menos desde Chladenius[39] un tópico de la discusión historiográfica, la discusión se profundiza en la medida en que se abandona la idea de una naturaleza humana inmutable y el tiempo mismo afecta al horizonte cultural y conceptual desde donde se traza la mirada. Es la interdependencia de la imagen del pasado de un presente cambiante lo que debe ser dilucidado.

El carecer "contemporáneo" del pasado es precisamente lo que está en la mira de las teorías de autores como Benedetto Croce y el ya citado R. G. Collingwood, pero que alcanzará una mayor claridad conceptual, al menos en lo que atañe al planteo de las dificultades del problema, sólo en la *hermenéutica* de Hans-Georg Gadamer, en la que el *historicismo* es revisado y a la vez conducido en una nueva dirección.

---

[37] Para una visión de conjunto acerca de esto, véase el libro de Jurgen Habermas: *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Suhrkamp, Francfort del Meno 1971, trad. en español (de la cuarta edición): *La lógica de las ciencias sociales*, ed. aumentada, Tecnos, Madrid, 2007.

[38] El marxismo ha estado presente implícita o explícitamente como blanco de la crítica o como aparato conceptual en la mayoría de los debates teóricos acerca del curso de la historia desde fines del siglo XIX hasta la actualidad. Su desarrollo puede explicarse por tres factores: un debate teórico interno, una reflexión sobre los cambios históricos mismos que se proponía realizar y sus resultados y, por último, la recepción y toma de posición frente a discusiones conceptuales contemporáneas, de ahí que nos reencontremos en su seno con un marxismo cientificista, historicista, estructuralista, analítico, etcétera.

Acerca de estos desarrollos el libro de Helmut Fleischer, *Marxismus und Geschichte*, Suhrkamp, Francfort del Meno, 1972 (hay versión castellana: *Marxismo e historia*, Caracas, 1969) resulta útil aún hoy, a pesar de que sólo llega hasta fines de los años 60. No contamos todavía, que yo sepa, con una exposición equivalente para los años siguientes.

[39] Chladenius, Johann Martin, *Allgemeine Geschichtswissenschaft*, (1752), reedición con un estudio preliminar de Christoph Friederich y un Prólogo de Reinhard Koselleck, Böhlau, Viena-Colonia-Graz, 1985.

El complejo de problemas de que se ocupa una tercera fase (3) está en relación con el auge de la *teoría de la ciencia* en el campo de los estudios filosóficos. Resulta natural entonces contrastar las teorías acerca del método de las ciencias de la naturaleza con los de la historia, con lo cual la vieja polémica es retomada, pero ahora en nombre de una "filosofía analítica de la historia" y desde la perspectiva de una dilucidación de los modelos de *explicación* de que se sirve el historiador y definen el *status* científico de su disciplina. Podría decirse de un modo aproximado que desde fines de los años '50 hasta fines de los '70 el tema central de la filosofía de la historia era el debate entre "explicación" y "comprensión" en el que participaron filósofos de la tradición analítica tanto como los partidarios de un enfoque hermenéutico, sin que esto signifique que la reivindicación de un paradigma específico para la historia haya sido una prerrogativa de los últimos, o que no se haya intentado una simbiosis de ambas posiciones, como sucede a su manera en la obra de Georg H. Wright o de Paul Ricoeur, aunque desde perspectivas diferentes.[40]

En cuarto lugar, desde los años '70 hasta mediados de los '80 (4) lo que ha estado en el foco de la controversia es el redescubrimiento de la naturaleza ineludiblemente *narrativa* del discurso histórico. Aquí convergen lo que suele caracterizarse como "giro lingüístico" en la teoría de la historia, con algunos rasgos de la concepción "posmoderna" ("el fin de los grandes metarrelatos" según Jean-François Lyotard) y tendencias del llamado posestructuralismo (como por ej. en Roland Barthes) que paradójicamente vuelve a colocar a la historiografía en la cercanía del arte o, en sus versiones extremas, directamente como género literario (tal es el caso en la concepción de Hayden White). Un lugar incómodo si se tienen en cuenta las pretensiones de verdad y cientificidad que caracterizaban a la historia desde su instauración como campo del saber acerca del pasado y que, como vimos al comienzo, a pesar de considerarla una empresa fallida, ya le había asignado Aristóteles.

Por último, puede hablarse hoy de un "giro memorialista" (5) en la teoría histórica, a juzgar por el auge de las discusión acerca del *testimonio* y las modalidades de la *memoria* (colectiva, social, histórica), sus dimensiones (política y

[40] Desde los años 60 la revista *History and Theory*, editada por la Universidad Wesleyan (Middletown, Connecticut/EE.UU.) y publicada por la editorial Blackwell se ha convertido poco a poco en el foro principal de la teoría, discusiones e historia de la filosofía de la historia. Algunos de sus *Beihefte* o números consagrados a temas específicos contienen una bibliografía cronológicamente ordenada de las obras consagradas a la filosofía de la historia (*Beiheft* 1, 3, 7, 10, 12, 13, 18, 23, 28).

ética), las ceremonias institucionales del recuerdo (museos, monumentos, etc.) y el papel de la memoria como factor constitutivo de las identidades nacionales. El debate va más allá en este caso del ámbito puramente académico y forma parte de una práctica cultural que interviene en la esfera pública y abarca diversos discursos, desde los medios de comunicación, el cine, la literatura y múltiples disciplinas.[41]

Esta preocupación por la memoria constituye un fenómeno complejo que obedece a múltiples factores, entre ellos sin duda la meditación crítica acerca de los "*traumas*" que caracterizan a la historia del siglo XX en general y del llamado "Holocausto" en particular. Desde el punto de vista de la teoría, la rehabilitada noción de *memoria* responde a una sana reacción frente a las unilateralidades de un narrativismo extremo que parecía reducir la filosofía de la historia a cuestiones epistemológicas y lingüísticas.

Frente a una narración histórica aséptica e impersonal del pasado reciente, la memoria de los acontecimientos vividos implica no sólo una "vuelta del sujeto",[42] sino también y ante todo un tener que enfrentarse con una realidad del pasado que no se agota en sus interpretaciones y construcciones discursivas posibles y a la vez que requiere ser pensada de un modo no arbitrario. Más que como una oposición, la relación entre memoria e historia debe ser pensada como la de una copertenencia y complementariedad en la que ambas se construyen.[43]

Si bien lo anterior representa el intento de ofrecer al lector esquemáticamente algunas líneas de orientación para ulteriores lecturas en el vasto panorama de la historia de la filosofía de la historia contemporánea (y aquí "contemporánea" significa no sólo la filosofía actual sino el modo en que actualmente puede reconstruirse retrospectivamente su historia), también es cierto que algunos temas centrales no pueden subsumirse en las categorías propuestas y obedecen a un desarrollo que si bien está vinculado con el anterior discurre en

---

[41] Cabe mencionar aquí la revista: *History and Memory*, editada por el *Institute for the Study of Historical Consciousness* (Instituto para el Estudio de la Conciencia Histórica) de la Universidad de Tel Aviv y publicada por la Indiana University Press.

[42] Como lo caracteriza Beatriz Sarlo en su libro: *Tiempo pasado. Cultura de la memoria y giro subjetivo. Una discusión*, Paidós, Buenos Aires 2005, p. 17 en adelante.

[43] El lector encontrará una visión de conjunto acerca del estado actual de la cuestión, además de interesantes propuestas teóricas en uno de los últimos libros de Paul Ricoeur: *La memoria, la historia, el olvido* (2000), F.C.E., México, 2004.

forma paralela. Con esto me refiero a tres grandes cuestiones sin las cuales la descripción del campo que nos concierne no podría estar completa.

En primer lugar, apunto a un espacio teórico que se ubica entre la historia y la filosofía, cuyos límites son borrosos y que denomino con el nombre genérico de "*histórica*" ( ), término acuñado por Gustav Droysen en el siglo XIX pero utilizado aquí en un sentido amplio, que incluye no sólo las reflexiones de los propios historiadores acerca del método y sentido de la empresa, sino también la teorización de nuevas formas de hacer historia que van más allá de la canónica historia del Estado-nación, como lo han sido ya en el siglo XX la "historia social" o más recientemente la "historia oral", la "historia intelectual", etc. o la "historia ecológica", en la que el saber de la tradición humanista y de las ciencias sociales se une al conocimiento técnico acerca de las leyes que rigen la transformación de la naturaleza.

En segundo lugar, cabe mencionar aquí con el nombre de "*historicidad*" ( ) a la exploración de la dimensión histórica del modo de ser humano, una elucidación que ha tenido su auge en las filosofías de la existencia del siglo XX (Heidegger, Jaspers, el primer Sartre[++]) y que a diferencia del pensamiento griego que buscaba la esencia atemporal de lo humano coloca a ésta en el contexto de un horizonte finito e histórico que le es constitutivo. Aquí nos alejamos del taller del historiador para acercarnos a la antropología filosófica. Un modo de pensamiento emparentado con el *historicismo* y en el que debe incluirse también la pregunta *hermenéutica* acerca de las formas históricas del saber, y particularmente del saber de sí.

Por último, también forma parte de las preocupaciones de una filosofía de la historia en sentido amplio, la reflexión en torno de *las condiciones históricas del hombre contemporáneo* ( ). Éste es el lugar para la indagación acerca de la situación histórica en que se inscribe la reflexión filosófica. Al menos desde la modernidad tardía se tiene conciencia de la relación del pensamiento con la propia época. Pero temas tales como el genocidio planificado, la crisis ecológica, la temida perspectiva de autoaniquilación de la especie a través de una guerra nuclear, etc., y por otro lado, las nuevas posibilidades y a la vez desafíos que trae consigo la revolución en las comunicaciones y en las formas de producción, la biotecnología, internet, etc., no estaban ni podían

[++] Ya la *Crítica de la razón dialéctica*, trad. M. Lamana, Losada, 2 vol., Buenos Aires, 1963, se encamina a una teoría social sin abandonar las premisas de un individualismo metódico que busca refundar el marxismo.

estar en la agenda de los filósofos clásicos de la historia que solemos asociar de una forma u otra con la idea de "progreso", pero no pueden quedar ausentes de una teoría filosófica acerca de la historia. El fenómeno de la globalización vuelve a hacer actual la noción de una "historia universal" y con ello la urgencia de nuevas formas de pensamiento, tanto acerca de los acontecimientos del pasado como de las condiciones del futuro humano.

Como hemos visto, ya desde Aristóteles el trabajo del historiador ha sido una y otra vez cuestionado desde distintos puntos de vista. El escepticismo, el llamado "pirronismo histórico" –del cual el "narrativismo" extremo no es sino una nueva versión– ha sido un fenómeno que ha acompañado como una sombra tanto a las obras de los historiadores como a la de los filósofos de la historia. Pero también es cierto que es precisamente el juicio crítico el que abre las puertas a la discusión teórica y la revisión de los supuestos y contribuye de esa manera a la evolución de sus paradigmas y sus métodos.

Si bien el carácter frágil y provisorio del saber es un problema que la historia comparte con todas las ciencias empíricas, en ella esto parece agudizarse en la medida en que –particularmente en lo que respecta a la historia presente– nos enfrenta en ocasiones a relatos históricos incompatibles. Pero esto no debe hacernos olvidar que tanto la prueba documental como la explicitación de los criterios de evaluación de los datos, así como, por último, el examen crítico de los marcos de interpretación generales en que éstos son inscritos la proveen de instrumentos para limitar el arbitrio y hacer plausible una imagen de lo sucedido.[45]

Más allá de las múltiples controversias, tanto epistemológicas como políticas –dado que la re-visión del pasado tiene consecuencias para el presente– que pueda suscitar, *en lo que se refiere al conocimiento del pasado la historia es lo mejor que tenemos*.

Se trata de un campo del saber por cierto controversial pero al que no podemos renunciar porque forma parte del intento siempre renovado por dar respuesta a aquellas preguntas enraizadas en la naturaleza misma de la razón humana, que en el caso de la historia conciernen tanto al terreno de lo teórico como de lo práctico, tanto al pasado como al futuro.[46]

[45] He tratado este tema en el artículo: "Significado y verdad en la narración histórica. Una re-visión de la objetividad historiográfica", en: *Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. XXVI, N° 1 (otoño 2000), pp. 47-66.

[46] Las célebres preguntas de Kant se encuentran en: *Crítica de la razón pura* (A805 , B833), en la traducción al español de Mario Caimi, Buenos Aires 2007, p. 820 y ss.

La historia y las acciones humanas. Las tesis de Robin G. Collingwood

Rosa Belvedresi

La historia, como una estrategia para comprender el pasado, fue considerada desde sus orígenes una actividad cercana a la literatura y al arte. Efectivamente, resultaba importante la capacidad que el historiador pudiera tener de expresar vividamente lo que requería cierta habilidad estilística, el acontecimiento del pasado que tomase como tema. Un tópico central resultaban ser las historias de tono épico, centradas en un personaje o hecho pertinentemente exaltado por un lenguaje que en nada se alejaba del literario. Esta caracterización de la historia fue puesta en segundo plano hacia el siglo XIX en cuanto se intentó fortalecer sus rasgos científicos y, en tal sentido, mantenerla diferenciada de la literatura, en cuanto relato de lo que efectivamente ocurrió[1]. Debe reconocerse en este intento claramente los esfuerzos de la denominada "filosofía crítica de la historia", una línea de desarrollo que puede rastrearse desde Droysen hasta Dilthey[2].

Hacia mediados del siglo XX se genera una discusión que toma a la historia como campo de batalla, dicha discusión se centra en la utilización de un modelo explicativo común a todas las ciencias, el caracterizado como "nomológico-deductivo"[3]. La capacidad de explicar y a la vez predecir que garantizaba

[1] Mientras que la literatura se manejaría dentro del terreno de lo verosímil, es decir, formularía relatos de lo que *pudo* haber ocurrido.

[2] El apelativo de "crítica" deriva, por un lado, de la formulación diltheyana de una cuarta crítica (que completaría el trío propuesto por Kant), y que incluiría a la razón histórica; por otro lado, es una denominación común entre los intérpretes con el objeto de distinguirla de su antecesora, la filosofía "especulativa" de la historia, entendiéndose por esta última una postura filosófica más interesada en la formulación de "profecías" que en dar cuenta de los instrumentos cognitivos para tratar con el pasado.

[3] Este modelo, también conocido como de cobertura legal ("covering law model"), según la acer-

este instrumento lo transformaba en una especie de línea divisoria entre ciencia y no-ciencia: si cierta manifestación cultural con pretensiones científicas parecía resistirse a utilizarlo, entonces, claramente, dichas pretensiones eran fallidas. La posibilidad de que la historia proveyera explicaciones que se adecuaran al modelo propuesto fue cuestión de larga discusión desde los '40 en adelante. En ese contexto deben ubicarse los aportes que algunos teóricos harán en relación con, por un lado, despegar la condición de cientificidad de la posibilidad de utilizar el modelo nomológico-deductivo[4], y en segundo lugar, indagar acerca de alternativas peculiares a la historia para explicar su objeto de estudio.

Una voz interesante en este debate, si bien no adecuadamente escuchada en su momento, fue la de Robin G. Collingwood (1891-1943), arqueólogo inglés cuya obra influiría luego en W. Dray (y por cuyo intermedio se abriría toda una línea novedosa de indagación sobre la explicación histórica). La teoría de la historia que Collingwood presenta es muy interesante, aunque no exenta de dificultades y limitaciones. Probablemente, el primer punto a reconocer sea el énfasis en definir a la historia como interesada en las acciones de los seres humanos del pasado, de modo tal que el pasado "histórico" quedará delimitado a aquello que pueda remitirse, más o menos directamente, a las acciones humanas. De este modo, todo lo referido a consideraciones que involucraran otros aspectos, tales como, por ej., las condiciones *macro* de un evento, sólo podrían considerarse en segundo lugar en relación con la primacía interpretativa de las acciones[5].

---

tada denominación de W. Dray, fue propuesto por autores como Hempel y Popper, y caracteriza al tipo de explicación que tiene por *explanans* una premisa que especifica las *condiciones* particulares que describen la situación en la que se produjo el evento a ser explicado y otra que contiene *leyes universales*; de ambas premisas se infiere el enunciado que describe el evento particular a explicar (*explanandum*). También se suele decir que las leyes actúan de "puente" entre las condiciones y el explanandum, permitiendo inferir el último de las primeras.

[4] La aplicación del modelo nomológico-deductivo se notó tempranamente problemática, y debió ser reformulado de variadas formas para poder dar cuenta de las peculiaridades de los recursos explicativos utilizados por los científicos; así surgieron las variantes inductivo-probabilísticas, entre otras.

[5] Me refiero a consideraciones acerca del peso que podrían tener factores como el equilibrio de poder entre los países al estallar una guerra, o las condiciones económicas o el conflicto de clases que posibilitan una revolución. Para hacer más clara la perspectiva diferencial que el enfoque de Collingwood introduce, compárese la definición que del vocablo "historia" da el *Diccionario de la Lengua Española. Real Academia Española*: "Conjunto de los sucesos o hechos políticos, sociales, económicos, culturales, etc., de un pueblo o de una nación.", (es la definición 4 que aparece en la edición XXI de 1992).

1. La historia como ciencia[6]

En toda la obra de Collingwood se nota una doble insistencia, a primera vista contradictoria. Por un lado, distingue agudamente entre historia y ciencia, mientras que, al mismo tiempo, insiste en que la verdadera historia es la "historia científica" tal como surgió durante el siglo XIX. Cuando Collingwood enfrenta ciencia e historia, por "ciencia" debe entenderse "ciencia natural", y esta oposición responde, básicamente, a su interés en hacer de la historia una forma de conocimiento autónoma cuyo desarrollo no se ajusta al monismo metodológico naturalista; de ahí su rechazo a la posibilidad de que se aplique a la historia el modelo de explicación por subsunción de un caso particular a leyes generales. Cuando, en cambio, Collingwood define a la historia como "científica", está pensando en lo que de común tiene el conocimiento histórico con cualquier otro conocimiento con pretensiones científicas, es decir, en cuanto comienza con la formulación de preguntas cada vez más precisas que el historiador intenta responder apelando a la evidencia histórica disponible[7].

La primera caracterización del concepto de historia que Collingwood formula es particularmente interesante en cuanto la señala como la "ciencia de la naturaleza humana". El concepto de "naturaleza humana" resulta problemático ya que obliga a suponer algo fijo e inmutable en el hombre que puede descubrirse por medio de los métodos de las ciencias naturales. De esta manera sería posible, al igual que para el mundo natural, determinar regularidades que permitan la formulación de leyes de aplicación universal, o por lo menos, aplicables a una amplia variedad y cantidad de casos.

Según señala en su autobiografía, fue alrededor de 1930 cuando llegó a la conclusión de que la historia, en cuanto la verdadera ciencia de los asuntos

[6] Algunas de las ideas desarrolladas en los apartados siguientes las he expuesto ya. "Historia y sentido: los aportes de R. G. Collingwood al reconocimiento del valor práctico de la historia" (en Adamovsky, E. (ed.): *Historia y sentido. Exploraciones en teoría historiográfica*, Buenos Aires, El cielo por asalto, 2002)

[7] "La historia tiene esto en común con cualquier otra ciencia: que el historiador no está autorizado a afirmar ninguna parte de conocimiento, excepto donde pueda justificar su pretensión exhibiendo en primer lugar para sí mismo, y en segundo lugar para cualquier otro que sea capaz y que desee seguir su demostración, las razones en las que se basa", *The Idea of History* (en adelante: *IH*, p. 252 (244), a continuación de la paginación de la edición en inglés se indica entre paréntesis la página correspondiente a la traducción española).

humanos, es la única "ciencia de la naturaleza humana". El antecesor más claro de una "ciencia de la naturaleza humana" fue Hume quien, sin embargo, habría cometido el error de pensarla en analogía con las ciencias naturales[8]. Ése fue el intento de las filosofías de los siglos XVII y XVIII, que, seducidas por el modelo triunfal de las ciencias naturales, no percibieron que lo que se consideraba *la* naturaleza humana no era más que los modos de pensar y comportarse de sus contemporáneos: "Hume nunca muestra la más leve sospecha de que la naturaleza humana que está analizando en su obra filosófica es la naturaleza del occidente europeo a comienzos del siglo XVIII"[9]; el suyo "fue en realidad un estudio histórico de la mente europea contemporánea"[10]. Lo mismo ocurrió antes con Locke, y luego con Kant, en todos los casos, el objetivo que se propusieron fue encontrar una ciencia que al modo de una ciencia política "natural" permitiera aplicar ciertas recetas que pudieran resolver los problemas humanos[11]; estos intentos fracasaron porque fueron falseados "por el supuesto de que las mentes humanas han funcionado en todo tiempo y lugar como aquellas de los europeos del siglo XVIII"[12].

Ninguno de ellos se percató de que proponían sólo un entendimiento "externo" de los fenómenos humanos al equipararlos a los fenómenos naturales. Así, Collingwood dirá de Hume que, aun cuando éste critique el concepto de sustancia espiritual, al concebir lo mental como un proceso sujeto a leyes sigue aceptando el supuesto de que la naturaleza humana nunca podría alterarse. Para Hume: "es universalmente reconocido que hay una gran uniformidad entre las acciones de los hombres, en todas las naciones y épocas, y que la naturaleza humana se mantiene incluso en sus principios y operacio-

[8] El error consistiría en suponer que para "comprender la naturaleza de nuestra mente deberíamos proceder del mismo modo que cuando intentamos comprender el mundo a nuestro alrededor [...] viendo cómo [los eventos naturales] caen dentro de tipos generales y cómo estos tipos generales están interrelacionados. A estas interrelaciones las llamamos leyes de la naturaleza"; de manera análoga, al observar "los modos en que nuestras propias mentes y las de otros se comportan bajo circunstancias dadas" intentamos "establecer las leyes que los gobiernan", *IH*, pp. 205-6 (201-202).

[9] *IH*, p. 83 (88).

[10] *An Autobiography* (en adelante A, p. 115 (117), a continuación de la paginación de la edición en inglés se indica entre paréntesis la página correspondiente a la traducción española).

[11] Collingwood debe tener en mente aquí la esperanza de Kant de que algún día llegarán un Kepler o un Newton que, al igual que ocurrió en las ciencias naturales, reducirán la multiplicidad de los fenómenos históricos a la aplicación de leyes universales de la historia.

[12] A, p. 116 (117).

nes"[13]. De ahí entonces que la naturaleza humana debiera comprenderse en relación con "su parecido con la naturaleza propiamente dicha"[14], es decir "transfiriendo" (la expresión es de Hume) lo que conocemos de nuestros contemporáneos al estudio de las generaciones anteriores. ¿En qué se diferencia la posición de Collingwood de estas tesis de Hume?

En los textos que conforman la introducción a *The Idea of History* va a sostener que la utilidad de la historia es que sirve "'para' el autoconocimiento humano" lo que significa que provee a cada uno no de un conocimiento personal acerca de sí mismo, sino de "su naturaleza como hombre"; la historia "nos enseña lo que el hombre ha hecho y así lo que el hombre es"[15]. Y nos aclara luego que "autoconocimiento, aquí, significa [...] un conocimiento de sus facultades cognoscitivas, su pensamiento o entendimiento o razón"[16]. La historia científica nos provee con una especial "penetración" de la situación en la que los hombres se encuentran, pero cuanto más profundamente se puedan conocer las circunstancias y los personajes involucrados en ellas, con más claridad surge la conclusión de que lo que los hombres han sido y han hecho varía enormemente de un caso a otro. De ahí que cada hecho histórico deba entenderse en relación con su contexto y no como ejemplo de un tipo general, ya que los procesos históricos no pueden reducirse a la identificación de etapas que se suceden mecánicamente. Los procesos históricos parecen ser fenómenos que por su unicidad no admiten ser explicados por referencia a leyes universales. Sin embargo, la misma posibilidad de su comprensión debe estar ligada con poder extraer algún tipo de conclusiones generales de manera que tenga sentido decir que su conocimiento provee con un "ojo entrenado" para la situación[17]. Si cada evento histórico es irremediablemente único, si los actores que participaron en ellos son absolutamente irrepetibles, ¿qué tipo de comprensión se puede extraer aquí, salvo la consecuencia negativa de que, puesto que nada ocurre dos veces, ninguna extrapolación es posible?

---

[13] Hume, D.: *An Inquiry Concerning Human Understanding*; New York, Liberal Arts Press, 1955, pp. 92-3.

[14] Cfr. *IH*, pp. 82-4 (87-89).

[15] *IH*, p. 10 (20).

[16] *IH*, p. 205 (201). La posición más clara que Collingwood elaboró respecto de esta cuestión está expresada en su "*Human History and Human Nature*" de 1936 (*IH*, pp. 205-231). El texto es una conferencia dada por Collingwood en la British Academy, y uno de los pocos incluidos en *The Idea of History* publicado en vida de Collingwood. (*Proceedings of the British Academy*, vol. xxii).

[17] *A*, p. 100 (102).

Los hechos históricos son, entonces, procesos en los "que algo está cambiando en alguna otra cosa"[18]. Lo que caracteriza a un proceso histórico, y lo diferencia de uno natural, es que en cada una de sus etapas hay una retención de algo de la anterior que se mantiene "encapsulado" en ella: no debe confundirse entre "un proceso natural, en el cual el pasado muere al ser reemplazado por el presente, y un proceso histórico, en el que el pasado, en cuanto es históricamente conocido sobrevive en el presente"[19]. Por ejemplo, el concepto de "civilización" tal como aparece en *The New Leviathan* representa "un proceso por el que una comunidad sufre un cambio mental de una condición de relativo *barbarismo* a otro de relativa *civilidad*"[20]. Es un "cambio mental", es decir, no una simple modificación del medio ambiente sino un cambio en la conciencia humana: "la esencia de este proceso es el control de las emociones de cada hombre por su intelecto: esto es, la autoafirmación del hombre como voluntad"[21]. Este proceso tiene una dirección representada por el impulso de volverse cada vez más civilizado[22].

Ahora bien, si los procesos históricos son procesos de cambio con una dirección, es obvio que ello da por supuesto que es posible la comparación entre distintas etapas del proceso, y a la vez plantea el problema del progreso histórico, es decir, de la verificación de la dirección que efectivamente ha tomado el proceso en cuestión. Si se admite esto, sería posible establecer uniformidades de algún tipo entre los distintos procesos históricos, pero entonces, ¿Collingwood está defendiendo la misma ciencia de la naturaleza humana que antes criticó?

La concepción humeana supone que el conocimiento que podamos adquirir sobre la naturaleza humana no producirá ninguna modificación en nosotros, del mismo modo que la naturaleza no es modificada por el conocimiento que tengamos sobre ella, pero, "al llegar a pensar más verdaderamente sobre la comprensión humana estamos mejorando nuestra propia comprensión. *Así que el desarrollo histórico de la ciencia de la naturaleza hu-*

[18] *IH*, p.163 (163).
[19] *IH*, p.225 (220).
[20] *The New Leviathan* (en adelante *NL*), § 35.1. También: "civilización es el proceso de convertir a una comunidad no-social en una sociedad", *NL*, § 37.22.
[21] *NL*, § 36.88.
[22] *NL*, § 34.51.

mana implica un desarrollo histórico de la naturaleza humana misma"[23]. El conocimiento histórico tiene consecuencias prácticas en cuanto altera nuestras concepciones de lo que podemos hacer: el pasado histórico "no es un pasado muerto; al comprenderlo históricamente lo incorporamos a nuestro pensamiento presente y nos permite, al desarrollarlo y criticarlo, usar esa herencia para nuestro propio avance"[24].

Collingwood defiende como objeto de la historia a lo que denomina "mind", que puede entenderse como "mente" o, mejor, "lo mental", y en particular un tipo de actividad de la mente que es el pensamiento (actividad que en realidad constituye a la mente, pues "la mente es lo que hace" y "todo estudio de la mente es un estudio de sus actividades"[25]). En el apartado siguiente se verá qué involucran esos conceptos, pero lo que aquí hay que señalar es que esto lleva a Collingwood a afirmar que, en cuanto lo que el historiador conoce son pensamientos pasados, "al conocer lo que algún otro pensó, [el historiador] sabe que él mismo es capaz de pensarlo. Y descubrir que es capaz de hacerlo es *descubrir qué tipo de hombre es*. Si es capaz de comprender, al repensar, los pensamientos de muchos tipos de gente, se sigue que debe ser también muchos tipos de hombre. En realidad, debe ser un microcosmos de toda la historia que puede conocer. Su propio autoconocimiento es al mismo tiempo su conocimiento del mundo de los asuntos humanos"[26].

Cuando Collingwood define a la historia como "la ciencia de la naturaleza humana" está tomando una clara dirección historicista: no es posible determinar una "esencia" humana inmutable, la denominada "naturaleza humana" se resuelve en el proceso histórico permanente en el que los hombres están inmersos. La "naturaleza humana" es, ni más ni menos, que la *historia* que resulta de las acciones de los hombres. Al reconocerse históricos, los hombres comprenden su propia naturaleza, es decir, comprenden que nada está determinado de antemano. Por eso "no hay leyes de desarrollo o pro-

[23] *IH*, p. 84 (89), cursivas mías. Collingwood caracteriza como "realismo" a la tesis filosófica según la cual el conocer no *altera* lo que es conocido, por lo que la postura humeana sería, en términos de Collingwood, *realista*. Las críticas al "realismo" ocupan una parte importante de su obra, así aparecen en textos tempranos como *Speculum Mentis*, y también en *Autobiography*.

[24] Tesis similares son sostenidas por ciertos enfoques sobre las ciencias sociales que entienden que el conocimiento que provee la teoría social influye sobre las autocomprensiones que los actores tienen acerca de sí mismos y de la sociedad de la que forman parte.

[25] *IH*, 226, 221 (220, 216).

[26] *A*, pp. 114-5 (116), cursivas mías.

greso"[27] ya que las etapas previas de un proceso histórico "no determinan" a las posteriores[28]. Sin embargo, si los procesos históricos pueden comprenderse es porque presentan cierta racionalidad y continuidad con el presente. Esto impone límites serios a una posición historicista extrema que, si fuera consecuente, debería defender la peculiaridad de cada época y la imposibilidad de comprenderla desde otro contexto temporal. Una posición tal obligaría a Collingwood a negar el valor práctico que le ha reconocido a la historia. Para entender acertadamente cómo pueden comprenderse los procesos históricos sin reducirlos a casos de leyes generales, y cómo se puede sortear un historicismo extremo que sea una variante del escepticismo, habrá que analizar cómo es posible que el historiador "reactualice" los pensamientos que constituyen la materia de dichos procesos.

2. Las acciones humanas como objeto de estudio del historiador

En *The Idea of History* Collingwood plantea la pregunta "¿Qué clase de cosas averigua la historia?", y responde: "*res gestae*, acciones de seres humanos que han sido realizadas en el pasado"[29]. Dichas acciones diferencian a la historia de la naturaleza, lo que explica por qué no hay, en sentido estricto, historia de la naturaleza. Una acción es un tipo especial de evento que, dirá Collingwood, resulta ser la unidad de un "exterior" y un "interior". El exterior será definible en términos de cuerpos y movimientos, mientras que por interior habrá de entenderse aquella parte del evento que "sólo puede describirse en términos de pensamiento"[30]. Mientras que los procesos naturales son una secuencia de meros fenómenos (es decir, de acontecimientos considerados en su pura exterioridad), los de la historia "son procesos de acciones, que tienen un interior que consiste en procesos de pensamientos, y lo que el historiador busca es estos procesos de pensamiento. *Toda historia es la historia del pensamiento*"[31]. La terminología puede resultar extraña, y requiere cierto contexto de interpretación.

[27] *NL*, § 7.28.
[28] *NL*, § 9.48.
[29] *IH*, p. 9 (19).
[30] *IH*, p. 213 (208-209).
[31] *IH*, p. 215, cursivas mías (210).

En primer lugar, debe señalarse lo que dichos "pensamientos", que resultan ser el objeto privilegiado de la atención de los historiadores, *no* son. Si bien los pensamientos son procesos mentales, los que le interesan a la historia no se reducen a procesos psicológicos (lo que a su vez haría depender a la historia de otra ciencia, la psicología[32]), ya que, en cuanto tales, se dan en un contexto vital que resulta inaccesible para el historiador. Así, señala Collingwood, la emoción que embarga a quien descubre por primera vez la demostración de un teorema no resulta repetible para otro, aun cuando éste sí pueda reconstruir los pasos que llevaron a esa demostración. De modo que, si bien forma parte de la actividad psíquica de alguien, el pensamiento es un objeto de indagación complejo, ya que no se agota en dicha cualidad psíquica (a la que Collingwood considerará como su aspecto "subjetivo", en cuanto está inmerso en el flujo de conciencia inmediata de alguien), ni tampoco es un puro contenido reconstruible lógicamente (lo que caracterizará como su aspecto "objetivo", entendiendo por esto a aquella dimensión del pensamiento que cualquier otro puede, potencialmente, reconstruir en su propia mente, tal como la demostración de un teorema). El pensamiento debe considerarse en términos subjetivos y objetivos, queriendo decir con esto que es el resultado de la actividad mental de alguien que no es el historiador, y reconociendo que, al mismo tiempo que hay aspectos de dicha actividad que son irrecuperables, también hay un aspecto que puede ser pensado nuevamente (por el historiador o, incluso, por el mismo sujeto en otro momento, en otro nuevo contexto psíquico).

En este punto Collingwood introduce dos señalamientos importantes: 1. que el contexto presente en el que se puede pensar de nuevo un pensamiento pasado debe ser propicio; y 2. que volver a pensar el mismo pensamiento no implica ninguna "fusión" de identidades entre el actor original y el intérprete. Estas especificaciones apuntan a salvar dos críticas tradicionales. Una supondría que la posición de Collingwood involucra un riesgo cierto de extrapolación de las categorías del historiador a las del actor cuyos pensamientos intenta interpretar, con el consiguiente peligro de incurrir en anacronismos o de perder objetividad. Una segunda objeción (clásica entre los críticos a la comprensión) entiende que lo que Collingwood propone no es más que una variante de la empatía, mecanismo psicológico incontrastable que supone

[32] Como habría sido el caso para Dilthey.

que comprender un pensamiento es "volverse" el actor original, así al leer las memorias de Napoleón, nos transformaríamos en él[33].

Una vez aceptado que "toda historia es la historia del pensamiento", surgirá entonces la pregunta "¿cómo discierne el historiador los pensamientos que trata de descubrir?", la respuesta es: "repensándolos en su propia mente"; "toda historia es la reactualización [re-enactment] de pensamientos pasados en la propia mente del historiador"[34]. El considerar a la historia como el producto de las acciones humanas, cuyos interiores (los pensamientos) deben ser descubiertos por el historiador, conducirá a Collingwood al rechazo del modelo naturalista de explicación[35] y a la formulación de una alternativa a dicho modelo. La candidata a ocupar el lugar de esa alternativa será la tesis de la re-actualización o re-creación (según cómo se traduzca el término *re-enactment*).

No me voy a extender aquí sobre las consecuencias que se siguen de la tesis de la re-actualización como propuesta de un *modelo* de explicación histórica, ni tampoco sobre las evaluaciones diversas que ha recibido[36]. En lo que sí quisiera poner el énfasis es en que rescata la perspectiva de los actores históricos (lo que los sociólogos caracterizan como el punto de vista "subjetivo") y en que obliga a formular bajo una nueva luz el concepto de causa, en cuanto supone admitir a los pensamientos como "causas" de las acciones. A pesar de afirmar que "para el historiador no hay diferencia entre descubrir qué ocurrió y descubrir por qué ocurrió"[37] lo que aparentemente implica un

---

[33] No voy a profundizar aquí en las críticas que identifican comprensión y empatía, baste decir que dicha identificación no es sostenible en los textos de la mayoría de los autores criticados. Considero que más bien se trata de una confusión en los críticos producto en parte del lenguaje metafórico que los autores comprensivistas suelen usar, así por ej., dichos autores suelen referir al "interior" de las acciones, lo que exige "penetrar" el "exterior" para comprender adecuadamente el "significado" de una "expresión vital" (algunas de estas expresiones, además de ser utilizadas por Collingwood, se pueden encontrar en Dilthey).

[34] *IH*, p. 215 (210).

[35] En cuanto dicho modelo se centra en la noción de causa entendida en sentido humeano (independencia lógica de causa y efecto) y supone que toda relación causal es legaliforme.

[36] Me refiero fundamentalmente tanto a los que la consideran exclusivamente como una propuesta de modelo de explicación histórica (y se han dedicado a perfeccionarla) como a los más críticos que apuntan a que sería una forma de intuición empática de los contenidos mentales de otras personas. Si voy a hacer alguna referencia luego a quienes consideran que la re-actualización obliga a asumir una posición individualista en términos metodológicos.

[37] *IH*, p. 177 (175); también *IH*, p. 214 (210).

rechazo a la posibilidad de indagar por las causas de los eventos del pasado, Collingwood también reconoció que "no significa que palabras como 'causa' estén necesariamente fuera de lugar con referencia a la historia; significa solamente que son usadas allí en un sentido especial [...] *La causa del evento para él* [el historiador], *significa el pensamiento en la mente de la persona por cuya acción el evento se produjo*". Y aclara "cuando un científico se pregunta '¿por qué este trozo de papel de tornasol se vuelve rosa?' quiere decir '*¿en qué tipos de ocasiones* los trozos de papel de tornasol se vuelven rosa?'. Cuando un historiador pregunta '¿por qué Bruto apuñaló a Cesar?' quiere decir '¿qué pensaba Bruto que lo hizo decidirse a apuñalar a Cesar?'"[38]. Lo importante aquí es el esfuerzo de Collingwood por proponer una teoría de la causalidad histórica que, a la vez que independiza la noción de causa de la de ley, otorga *status* causal a los "pensamientos" (tal como la desarrolla en *An Essay on Metaphysics*).

Habrá que conceder el punto de que la re-actualización involucra cierta aproximación individualista, metodológicamente hablando, a los asuntos históricos[39]. En particular, si se trata de re-actualizar pensamientos, dichos pensamientos son la actividad de una mente que siempre es personal, por lo que los pensamientos a re-actualizar han sido pensados originariamente por un individuo. Collingwood aclara, de manera más bien esporádica, que es posible hablar de "la mente colectiva (cualquiera sea el significado exacto de esta expresión) de una comunidad o de una época" o que "la actividad mental es una posesión comunitaria, y casi todas las operaciones que ejecutan nuestras mentes son operaciones que aprendimos de otros que ya las han ejecutado"[40], y que los pensamientos de tal mente colectiva se pueden re-actualizar. Si se consideran muchos de los ejemplos, sobre todo arqueológicos, que utiliza,

[38] *IH*, pp. 214-5, cursivas mías. Cfr. de modo similar Croce, para quien conceptos como el de causa son "antihistóricos", aun que se use la palabra, el concepto es ilegítimo en historia: "así como no se trata de vedar el uso de la palabra *causa*, [...] sólo se desea sugerir que hay que valerse de ellas [de palabras como "causa" como metáforas, y no creer que describan el procedimiento efectivo del pensamiento histórico", *Teoría e historia de la historiografía*, Buenos Aires, Imán, 1953, p. 260.

[39] La adscripción a Collingwood de una posición individualista metodológica se origina en la conocida afirmación de Donagan de que Collingwood "fue un individualista metodológico en *el sentido más fuerte* de este discutible término. En su opinión, las explicaciones históricas más elementales lo son de los actos de individuos", y también "los historiadores, entonces, no pueden explicar los procesos de grupos a menos que puedan *resolverlos* en actos individuales o clases de tales actos", *The Later Philosophy of R. G. Collingwood*, Oxford, Clarendon Press, 1962, p. 206 y p. 207 (cursivas mías).

[40] *IH*, 219, 226 (214, 220).

y se ponen en conjunto una cantidad de afirmaciones dispersas, este aparente individualismo metodológico puede matizarse. Así, por ejemplo, dice que el historiador "está interesado en las costumbres sociales que crean [los hombres] por medio de su pensamiento como un marco en el que estos apetitos [se refiere a los apetitos biológicos] encuentran satisfacción en los modos sancionados por la convención y la moralidad"[41]; habla favorablemente de Vico como preocupado por la "estructura real de la sociedad en la que vivimos"[42] y critica a los iluministas por su espíritu "antihistórico" que les impide ver a las "instituciones como creadas por el espíritu de un pueblo en su desarrollo histórico"[43]. A pesar de que el sentido de estas afirmaciones debilitaría una tesis individualista fuerte, debe reconocerse que Collingwood se equivoca al negarles algún estatus teórico a las condiciones objetivas reduciéndolas, como lo hace, a la percepción o el pensamiento que los agentes tienen de ellas. Ello le impide admitir que hay aspectos de la realidad histórica que operan como condiciones no reconocidas de las acciones de los agentes y lo obliga a suponer que éstos tienen *siempre* un conocimiento acabado de los resultados de sus acciones. Sin embargo, esos resultados muy comúnmente no pueden producirse o se producen de un modo diferente al previsto en razón, justamente, de que la realidad histórico-social es mucho más compleja de lo que los propios actores puedan percibir. Reservar un lugar explicativo para los aspectos no intencionales de los procesos históricos no nos obliga a admitir que los hombres no son *en absoluto* responsables por lo que hacen (como parece temer Collingwood), sino que permite mostrar la complejidad de la situación en la que se insertan, y sus esfuerzos por manejarla.

Un punto debiera resultar claro, la re-actualización se salva de las críticas que la consideran una variante de la empatía, y por lo tanto un mecanismo psicológico de dudosa cientificidad y de difícil control, porque Collingwood insiste en repetidas ocasiones en que la historia es un conocimiento inferencial que procede interpretando testimonios. Lo que esto significa será analizado en el apartado siguiente.

[41] *IH*, p. 216 (211).
[42] *IH*, p. 66 (72).
[43] *IH*, pp. 78 (84).

3. La interpretación de la evidencia histórica

"*¿Cómo procede la historia?* La historia procede interpretando la evidencia: donde evidencia es un nombre colectivo para cosas que son llamadas documentos, y un documento es una cosa existente aquí y ahora, de un tipo tal que el historiador, al pensar en ello, puede *alcanzar respuestas a las preguntas que se plantea* acerca de los eventos pasados"[44]. Si, entonces, toda historia es la historia del pensamiento, si el pensamiento es el interior de las acciones realizadas en el pasado que el historiador debe poder volver a pensar por sí mismo de la manera apropiada, el punto de partida de esto lo constituye la disponibilidad de evidencia material (los testimonios o documentos en sentido amplio) que conformaría algo así como la "base empírica" contra la cual contrastar las diversas interpretaciones historiográficas. Es decir, es por estar frente a ciertos objetos del mundo que pensamos "históricamente", lo que para Collingwood significa que formulamos preguntas con la finalidad de que las respuestas a esas preguntas nos permitan entender los acontecimientos históricos de los que esos objetos son evidencia material.

La evidencia histórica no son sólo las fuentes escritas; más todavía, incluso si está exclusivamente compuesta por textos exige el mismo trabajo de interpretación que si fuera solamente material no escrito: podemos ignorar "el hecho de que son narrativas y tratarlas exactamente en el mismo modo en que hubiesen sido tratadas si no fueran narrativas"[45]. De esta manera, los documentos escritos deben ser considerados con criterios similares a otros restos materiales (monumentos, utensilios, mobiliario, monedas, restos de construcciones etc.). Frente a ambos tipos de objetos la pregunta que debe formularse es "¿qué significan?", la que puede plantearse tanto respecto de una carta como de una urna funeraria. Estos objetos no hablan por sí mismos: "son mudos excepto para una mente que pueda interpretarlos", incluso si se trata de una narrativa como la de Tucídides[46]. De modo que las fuentes

[44] *IH*, p.10 (19), cursivas mías.
[45] *Lectures on the Philosophy of History* (en adelante: L26, p.386). Más aún: "no hay distinción en principio entre fuentes escritas y no escritas [...] es más fácil usar las fuentes escritas que las no escritas, simple y sencillamente porque las fuentes escritas pueden ser usadas como autoridades"; *Outlines of a Philosophy of History*, p. 489.
[46] L26, p.369.

escritas, entendiendo por ellas a los testimonios de las autoridades, es decir, aquellos textos que se pretenden la verdadera descripción de lo que ocurrió, no gozan de ningún privilegio. La evidencia histórica como tal exige interpretación y no dice nada salvo en respuesta a una pregunta[47]. De igual modo que el científico baconiano "pone en cuestión" a la naturaleza, el historiador debe someter a sus pruebas a un interrogatorio exhaustivo: "el historiador tiene que decidir exactamente qué es lo que quiere saber; y si no hay autoridad que se lo diga, como en realidad (uno lo aprende al fin) nunca la hay, tiene que encontrar un pedazo de tierra o algo que tenga la respuesta oculta en ella y obtener la respuesta"[48]. La evidencia histórica entonces, es un *objeto físico de cualquier tipo* que en cuanto es un resto o huella del pasado funciona como indicio o rastro de lo o los eventos que lo produjeron. En cuanto objeto, la evidencia no es inventada por el historiador, ni tampoco está a su alcance el rechazarla sin justificación.

Hay un punto conflictivo en el análisis que Collingwood hace de la evidencia histórica y es el que tiene que ver con su insistencia en que dicha evidencia es siempre de un tipo peculiar: a saber, objetos fabricados con un propósito[49]. Debe reconocerse que Collingwood exagera el énfasis en esta cuestión. Si bien es cierto que gran parte de la evidencia del historiador son objetos (completos o restos de ellos) producto de la actividad humana propositiva (en cuanto fueron hechos *para* algo), como es el caso de documentos escritos, artefactos de caza, restos de viviendas o incluso obras artísticas, no parece justificado restringir *a priori* el campo de los datos posibles que el his-

[47] Estoy usando aquí "interpretación" en un sentido amplio para designar la tarea hermenéutica que se propone descubrir el significado de los restos o testimonios considerados por el historiador.
[48] *A*, p. 81 (85). La exhortación baconiana de que el científico natural debe "poner a la naturaleza en cuestión" significa que: "el científico debe tomar la iniciativa, decidiendo por sí mismo lo que quiere conocer y formular esto en su propia mente en la forma de una pregunta; y [...] debe encontrar los medios para obligar a la naturaleza a responder [...] Esta es también, aunque Bacon no lo sabía, la verdadera teoría del método histórico", *IH*, p. 269 (259-260).
[49] Así, al distinguir entre historia y pseudohistoria (aquellas ciencias que, como la geología, la paleontología o la astronomía tienen alguna noción de temporalidad o de cambios en el tiempo) señala que "ambas consistían en narrativas" pero en la historia estas eran narrativas de actividad propositiva, y la evidencia para ellas consistía en las reliquias que habían dejado detrás suyo (fósiles o restos de vasija, el principio era el mismo) que se volvían evidencia precisamente en cuanto el historiador las concebía en términos de propósito, esto es, comprendía para qué eran", *A*, p. 109 (111). También: el arqueólogo puede usar piedras y metales "como evidencia histórica sólo en cuanto entiende para qué eran", *A*, p. 108 (110).

toriador pueda utilizar. La historia bien puede usar evidencia de otro tipo, en cuya interpretación las ciencias naturales juegan un papel importante, por ej., al determinar la cronología de un fenómeno natural que destruyó una ciudad. La relevancia de este tipo de evidencia radica en su vinculación con la acción humana (por ej., si dicho fenómeno natural motivó una migración masiva), y no parece provechoso excluirla del campo de lo histórico por no ser el *resultado* de actividad propositiva alguna[50]. Es claro que el énfasis en el carácter propositivo de los restos históricos le viene bien a Collingwood para aplicar la re-actualización como modo de interpretación de estos restos: frente a un objeto el historiador trataría de descubrir el pensamiento que está en su origen, digamos por caso, qué se quería lograr al fabricarlo (esto implica que la tesis de la re-actualización incluiría algo más que un simple modelo de explicación histórica). No creo, sin embargo, que la ampliación del concepto de evidencia histórica de modo de incluir a cualquier objeto material que sea un rastro del pasado ponga en peligro las tesis de Collingwood, ya que se ajusta bastante bien al sentido de muchas otras de sus afirmaciones. Así, por ej., él mismo sostiene que la evidencia "debe ser algo aquí y ahora perceptible" para el historiador y que "la totalidad del mundo perceptible, entonces, es potencialmente y en principio, evidencia para el historiador"[51].

Considerar algo como "evidencia histórica" significa varias cosas: la primera, que se ha ingresado en la etapa de la historia científica, o historia propiamente dicha; la segunda, que el historiador adopta hacia el pasado una actitud claramente activa (en la medida en que toda evidencia debe ser interpretada); la tercera, que el conocimiento del pasado tiene sus propios criterios de validación y aceptación. El término "evidencia" no es usado aquí en un sentido filosófico (como la señal de una certeza subjetiva al estilo cartesiano) sino como el elemento de prueba material en el que se basa la argumentación historiográfica. Debe entenderse por "evidencia histórica" un concepto cercano al de "elemento de prueba" que se utiliza en los procesos judiciales.

Collingwood opone la historia establecida como disciplina científica a otras formas anteriores de hacer historia a las que considera deficitarias y

[50] El caso de la ciudad destruida por un fenómeno natural es mencionado por von Wright al analizar la pertinencia de distintos esquemas explicativos que "cooperan" en dar la explicación de lo que ocurrió: *Explicación y comprensión*. Madrid, Alianza Universidad, 1979.

[51] *IH*, p. 247 (239).

[illegible] En contraposición a ellas, afirma que nuestro conocimiento de los eventos que estamos estudiando es siempre indirecto, mediado a través de la interpretación crítica de nuestras fuentes"[53] "el conocimiento en virtud del cual un hombre es un historiador es un conocimiento de lo que la *evidencia* a su disposición prueba sobre ciertos eventos"[54].

La historia se vuelve una forma autónoma de conocimiento al abandonar el concepto de autoridad: "cuando el testimonio es reforzado por la evidencia, nuestra aceptación de él ya no será la aceptación del testimonio *como tal*; es la afirmación de *algo basado en la evidencia*, esto es, es conocimiento histórico"[55]. Al proceder de esta manera, el historiador rechaza el ideal epistemológico del conocimiento del pasado por familiaridad: la evidencia lo es siempre *de* otra cosa que sólo puede conocerse inferencialmente a través de la interpretación de esa misma evidencia, el pasado no es algo con lo que podamos "entrar en contacto" a través de las declaraciones de quienes fueron testigos directos. El historiador científico ("baconiano") toma la iniciativa planteándose primero qué quiere investigar, a partir de allí formula preguntas que deberá responder interpretando la evidencia, y no podrá contentarse con los dichos de una autoridad: "el historiador no puede responder preguntas sobre el pasado a menos que tenga evidencia sobre él. Su evidencia, si la 'tiene' es algo aquí y ahora en el mundo presente". El historiador nada puede hacer si no tiene evidencia, y si un hecho pasado no hubiese dejado huella de ningún tipo en el mundo presente "sería un evento pasado para el que no habría evidencia ahora, y nadie [...] podría saber nada de él"[56].

---

[52] Se refiere en especial a lo que denominó "scissors-and-paste-history", o historia de *tijeras y engrudo*, que no sólo representa una etapa previa de la disciplina tal como la conocemos, sino que encarna lo que podría considerarse la concepción de "sentido común". Según ella, una vez que el historiador ha definido el tema que le resulta interesante, su principal tarea es la búsqueda y colación de los documentos pertinentes, manteniéndose al margen de agregar o quitar algo a lo que esos documentos dicen. Un estadio posterior, aunque también deficiente, lo constituyó la *historia crítica* que se esforzó por criticar las afirmaciones de las autoridades. Ambas comparten un punto de partida erróneo: suponer que la verdad histórica está disponible (de manera más o menos explícita) en los dichos de las autoridades, y que, por lo tanto, los documentos escritos constituyen la única evidencia histórica utilizable.

[53] L26, p. 382

[54] *IH*, p. 252 (244), cursivas mías.

[55] *IH*, p. 257 (248-249), cursivas mías.

[56] *A*, p. 96 (99). Lo que en otro lugar denomina "argumento desde el silencio" que, si bien es metodológicamente indefendible, ya que la evidencia no agota el campo del pasado histórico, "en la práctica todo historiador lo usa, y lo usa incesantemente", L26, p. 388.

La historia, entonces, tiene por tema las acciones del pasado, cuyo interior procura re-actualizar, manteniendo a la evidencia histórica como piedra de toque de las interpretaciones que propone.

4. Conclusiones

La teoría de la historia de Collingwood mantiene vigencia no sólo porque haya sido retomada por autores más recientes para resolver algunas cuestiones problemáticas del conocimiento del pasado. A mi modo de ver, el interés más relevante proviene de la intuición que ofrece acerca de cuál debe ser la tarea de la filosofía de la historia, ubicándola a la distancia justa de los extremos peligrosos de las especulaciones abstractas y de su reducción (y absorción) por una epistemología.

No puede pasarse por alto el interés político que Collingwood reconoce que tiene el conocimiento del pasado, en la medida en que pueda ser de utilidad para comprender mejor el presente. Así, insistió en un enfoque "histórico" del nazismo, del cual fue contemporáneo, con el objeto de despejar su opacidad y mostrar de qué modo se relacionaba con el proceso de desarrollo de la mentalidad europea. El nazismo, entonces, no podrá entenderse (como lo haría Croce) como un "paréntesis" de la historia, sino como el resultado de un proceso histórico peculiar que "llegó a existir, como lo hacen las cosas históricas, gradualmente"[57].

El presente no puede entenderse sin referencia al pasado del cual ha surgido, por lo que toda situación, hecho o personaje de nuestro mundo contemporáneo es el producto de un pasado que lo ha hecho posible. La utilidad de la historia para Collingwood no es, entonces, tanto que sea "maestra de la vida", es decir, que pudiera proporcionar un repertorio de respuestas posibles a *tipos* de situaciones, sino una especie de lente que, al permitirnos mirar en detalle y profundidad, hace posible mostrar como proceso histórico de lo que de otro modo aparece como un producto espontáneo y azaroso, una conjunción excepcional de innumerables factores, frente a lo cual, como si fuera un fenómeno natural, no pudiésemos hacer más que soportarlo. Al mostrar el desarrollo de un proceso histórico, Collingwood hace hincapié en

[57] NL, § 45.24.

su dimensión humana, en cuanto producto de ciertas acciones de las cuales debemos hacernos cargo ya que, al no haberlas evitado, somos en parte responsables de que un fenómeno como el nazismo, por ejemplo, se transformara en una amenaza concreta para la humanidad[58].

Del mismo modo que el avance del fascismo y el nazismo desveló a Collingwood y lo hizo pensar en la manera en que la historia podía aportar a mejorar la lucha en su contra, igualmente nosotros, contemporáneos de otras tantas catástrofes, podemos contribuir a una comprensión más precisa del mundo en el que estamos insertos y de nuestras propias posibilidades de acción, cuando consideramos "históricamente", al decir de Collingwood, los sucesos de nuestro tiempo. Dichos sucesos se nos presentarán, entonces, ya no como fogonazos incontrolables, sino como resultados de las acciones de los hombres y mujeres que son nuestros semejantes. Se nos hará explícita la dimensión histórica del presente, y de esta manera, podremos reconocer que somos actores del drama que nosotros mismos hemos contribuido a escribir.

[58] Collingwood fue particularmente crítico de la política internacional de su país por entender que había fomentado una situación que, al posibilitar el fortalecimiento de los regímenes fascista y nazi, había sido corresponsable del estallido de la Segunda Guerra Mundial: cfr. *A*, Cap. XII. La actitud de Collingwood no fue favorablemente recibida por el medio académico oxoniense: "en una Gran Bretaña que estaba finalmente trabajando unificada en la lucha contra Hitler, la acidez de Collingwood fue dura para el estómago de sus colegas de Oxford"; Toulmin, S.: *Introduction* (*A*, p. xix). Este malestar se sumó al aislamiento que Collingwood ya sufría por sus posiciones filosóficas.

Bibliografía recomendada

COLLINGWOOD, Robin George, *An Autobiography*, (*A*) [1939], con introducción de S. Toulmin, Oxford, Clarendon Press, 1978; (trad. española: México, F.C.E, 1953, trad. J. Hernández Campos).

————, Robin George, *An Essay on Metaphysics*, Oxford, Clarendon Press, 1940.

————, Robin George, "Lectures on the Philosophy of History", (L26), 1926, incluido en *IH*, pp. 359-425.

————, Robin George, "Outlines of a Philosophy of History", 1928, incluido en *IH*, pp. 426-496.

————, Robin George, *Speculum Mentis*, Oxford, Clarendon Press, 1924.

————, Robin George, *The Idea of History* (*IH*) [1946], edición revisada y ampliada por J. van der Dussen, Oxford, Oxford University Press, 1994; (trad. española: México, F.C.E, 1982, trad. E. O'Gorman y J. Hernández Campos; traducción de la edición clásica de T. Knox de 1946).

————, Robin George, *The New Leviathan* (*NL*) [1942], Oxford, Clarendon Press, 1992; edición revisada por D. Boucher.

Historia, negatividad y criticismo en la Escuela de Frankfurt

Omar Acha

1. Introducción

La Escuela de Frankfurt comprende a un conjunto de pensadores agrupados en torno del Institut für Sozialforschung creado en Alemania en 1923. Dirigido inicialmente por Carl Grünberg, el Instituto tuvo una marcada filiación marxista y una acentuada preocupación por la historia del movimiento obrero. En esos primeros tiempos amparó a intelectuales ligados con la izquierda revolucionaria (como Karl Korsch) y más concretamente al Partido Comunista de Alemania (Franz Borkenau, Karl August Wittfogel, Julian Gumperz), aunque no tuviera una identificación política extraacadémica. En enero de 1931 Max Horkheimer (1895-1973) se encargó de la dirección del Instituto. Rodeado por estudiosos como Leo Löwenthal, Friedrich Pollock, comenzó una nueva etapa distanciada del entendimiento determinista del marxismo, que caracterizó a la época de Grünberg.

A pesar de que la dirección de Horkheimer no fue francamente tolerante con las disidencias teóricas, el Instituto adoptó una mayor variedad en sus temas y problemas. En principio cultivó una atención filosófica más radical y se propuso un programa de investigaciones destinado a continuar la renovación del marxismo abierta con *Historia y conciencia de clase* de Georg Lukács y, particularmente, a brindar una evaluación de la situación contemporánea.

Lo que se conoce como Escuela de Frankfurt comprende sin duda a muchos más autores que los que serán tratados aquí, y no cabe duda de que el sesgo de la lectura a través de la "filosofía de la historia" de sus escritos no intenta dar cuenta de todas sus obras. Aun el restringido elenco seleccionado

(M. Horkheimer, Theodor Adorno, Walter Benjamin, Herbert Marcuse y Jürgen Habermas) posee diferencias que el rótulo de "Escuela" tiende a desvanecer. Textos importantes de pensadores que pertenecieron en algún momento al Instituto como Wittfogel, Franz Neumann y Erich Fromm, y cuya obra podría ser analizada en la problemática que es objeto de este capítulo, serán dejados de lado por razones de espacio.

La toma del poder de Adolf Hitler obligó al Instituto a emigrar. Se crearon filiales en Suiza, Londres y París. En esta última ciudad continuó la publicación del órgano *Zeitschrift für Sozialforschung*. Desde mediados de esa década hasta 1949 el Instituto se trasladó a los Estados Unidos. En 1950 reinició sus actividades en Frankfurt. Con la muerte de Adorno en 1969 y la jubilación de Horkheimer una nueva generación integrada por Alfred Schmidt, J. Habermas, Albrecht Wellmer, Oskar Negt, parecía dar pie a una renovación. Sin embargo, esa nueva camada fue ocluida en buena medida por la importancia y celebridad prontamente lograda por Habermas, quien no solamente continuaría los principales temas de la Escuela, sino que los conduciría a una crítica que cerraría un ciclo, sólo disputado por la obra reciente de Axel Honneth.

La trayectoria de la Escuela de Frankfurt estuvo condicionada por una doble crisis: en primer lugar la del relato burgués-occidental del progreso según sus reverberaciones en la cultura en lengua alemana; en la tramitación de esa problemática había otro núcleo con el cual el ajuste de cuentas teórico era necesario: la crisis del marxismo. En el intervalo de ambas crisis se desplegó la problemática de la historia.

2. Theodor Adorno y Max Horkheimer: de la teoría crítica a la filosofía fragmentaria de la negatividad

La aspiración política que a pesar de sus múltiples matices caracterizó a la *teoría crítica* exigió la construcción de una narración histórica que comprendiera una noción de futuro. En el caso del primer Horkheimer ese futuro era el socialista, la sociedad "racional" o más genéricamente la aspiración a un cambio social respecto del orden existente. En esa tensión temporal que anidaba en la estructura misma de la teoría se constituyó una imaginación histórica.

La historización de la teoría en Horkheimer encontró una primera formulación en un ensayo de 1930 sobre *Los comienzos de la filosofía burguesa de la*

historia. Allí vinculaba estrechamente esos inicios de la filosofía de la historia con la consolidación socioeconómica y cultural de la burguesía. Su factura se entendía solamente en la comprensión del tránsito del feudalismo al capitalismo. Sus limitaciones se debían a las mismas razones. La crítica más importante fue la que dirigió a Maquiavelo en un doble sentido. Por un lado Maquiavelo eternizaba las categorías históricas de su época. Por otra, reducía la historia a un psicologismo, es decir, escindía al individuo de su contexto social.

Por otra parte, Horkheimer subrayaba un logro importante en la teoría viquiana de la historia que nos muestra la relevancia que un interés por la filosofía de la historia tenía para la teoría crítica. Rechazando cualquier perspectiva trascendente y transhistórica, Horkheimer valoraba positivamente la búsqueda de un "sentido" que ensayó el autor de la *Scienza Nuova*. Esa reflexión ofrecía un ejemplo de su importancia al señalar que –como lo mostraba Vico- siempre era posible la recaída en la barbarie.

Una conferencia pronunciada dos años más tarde presenta una mayor elaboración. Su objeto era explicar el concepto de historia y su relación con la psicología. Horkheimer se distanciaba de dos conceptualizaciones de la historia. Por un lado, de la emprendida por el neokantismo que pretendía establecer las condiciones de posibilidad de todo concepto de historia y por ende era apologética de la historiografía existente. Por otro, de la reflexión sobre la "historicidad" de la fenomenología existencial, que tenía el defecto de no preocuparse por los resultados de la investigación científica.[1] Entonces retrocedía a la filosofía de la historia de Hegel puesto que ella consideraba seriamente, según Horkheimer, el "juego recíproco de la historia empírica y la filosofía de la historia". Valoraba el papel inconsciente de los individuos respecto del *telos* inmanente de la historia, aunque cada uno persiguiera sus fines particulares. Sin embargo, la filosofía hegeliana de la historia no lograría explicar la progresión de la Idea en la historia, y el acceso superior a la conciencia de la libertad aparecía como el poder autónomo del espíritu configurador de la historia. Horkheimer afirmaba que la concepción económica de la historia elaborada por Marx permitía superar aquella representación metafísica y tendía hacia una teoría científica. El marxismo mantenía el lugar de lo inconsciente visto en Hegel, pero en el sentido del modo en el cual "la eco-

[1] M. Horkheimer, "Historia y psicología" (1932), en *Teoría crítica*, Amorrortu, Buenos Aires, 1974, pp. 22-23.

teoría determina al hombre". Aunque admitía que semejante determinación podía conducir a simplificaciones excesivas, Horkheimer subrayaba que esa objeción "no debe llevar a desconocer el hecho de que la situación económica de los hombres influye hasta en las más finas ramificaciones de la vida anímica". Como consecuencia, la psicología de los individuos tendría que ser historizada y en modo alguno referida a una naturaleza humana universal. Lo que viven, perciben y sienten los individuos es irreductible a lo que piensan de sí mismos. Ésa era precisamente la razón más importante para sostener un *concepto de historia*.

El tratamiento más radical de estas cuestiones fue realizado por los miembros de la Escuela de Frankfurt luego de la consolidación del poder de Hitler, ante el espectáculo de la Segunda Guerra Mundial y la masacre en los campos de concentración. La experiencia y condición de exilio permitió a estos intelectuales comprender tempranamente los significados filosóficos de tales sucesos. Allí encuentra su lugar el volumen terminado en 1944 pero publicado en 1947 por Horkheimer y Adorno: *Dialektik der Aufklärung*. La escritura de Theodor Adorno (1903-1969) concerniente a temas histórico-filosóficos adquirió relevancia por estos mismos años y conservó pregnancia hasta sus últimos estudios.

La tesis de *Dialéctica de la ilustración* es crucial en la construcción de la teoría crítica que, como el marxismo, se veía continuadora de los aspectos emancipatorios que, enfrentado al oscurantismo feudal, pretendían radicalizar el pensamiento racionalista francés e inglés y el idealismo alemán. Horkheimer y Adorno sostenían que la historia y la realidad desmintieron la convicción de que el uso de la razón aseguraba el progreso de la libertad y felicidad. Por el contrario, esa misma razón se mostró como demasiado útil para la consecución de fines de dominación y un nuevo tipo de barbarie bajo la forma del positivismo. Reformulaban así la noción weberiana de la cosificación del mundo. Mientras para la interpretación de Lukács ese proceso se derivaba del fetichismo de la mercancía, y por ende se ligaba internamente con el capitalismo, Horkheimer y Adorno lo extendían a toda la historia pues expresaba una modalidad de larga duración de la relación sujeto-objeto (aplicado por igual a la naturaleza y a los seres humanos). De aquí que lo iniciado como una dialéctica de la ilustración deviniera en una filosofía de la historia.

Conceptualmente, pues, el razonar cosificante, meramente subjetivo, pertenecía más a una "razón instrumental" que a la historicidad capitalista.

De allí no derivaban un relativismo absoluto ni abandonaban el concepto de razón, sino que alertaban contra la confianza ingenua en esa racionalidad instrumental. "No tenemos ninguna duda –y es nuestra petición de principio–", escribían, "respecto a que la libertad en la sociedad es inseparable del pensamiento iluminista. Pero consideramos haber descubierto con igual claridad que el concepto mismo de tal pensamiento, no menos que las formas históricas concretas y las instituciones sociales a las que se halla estrechamente ligado, implican ya el germen de la regresión que hoy se verifica por doquier. Si el iluminismo no acoge en sí la conciencia de este momento regresivo, firma su propia condena. Si la reflexión sobre el aspecto destructor del progreso es dejada a sus enemigos, el pensamiento ciegamente pragmatizado pierde su carácter de superación y conservación a la vez, y por lo tanto también su relación con la verdad".[2]

La razón no aparece aquí sino como una capacidad técnica de expansión cuantitativa y manipulatoria de la naturaleza y de la demografía humana. La racionalidad técnica se mantiene en exterioridad a sus objetos. La realidad y la historia son reificadas y convertidas en colecciones de datos y hechos donde la subjetividad no las transforma sino bajo el régimen de una cientificidad contra la cual la "fantasía revolucionaria" se hace utopismo y en todo caso degenera en confianza pasiva en la tendencia objetiva de la historia.

El diagnóstico presentado por Adorno y Horkheimer adopta un tono apesadumbrado que denota también la degradación de las esperanzas de cambio radical de la década anterior. En parte por las exigencias contextuales del trabajo en los Estados Unidos, en parte por una inclinación de más larga y profunda duración del devenir de la teoría crítica, la pretensión de implicación práctica de la actividad intelectual filosófica que aparecía en Horkheimer deja paso creciente a una postura negativa de lo dado, que si no cede al conformismo está cribada por un escepticismo frente a todo mesianismo revolucionario.

Es preciso decir aquí que por entonces la legitimidad de una filosofía de la historia crítica era menos evidente. Efectivamente, los autores conciben un lazo entre la imposibilidad de otorgar sentido positivo a la historia y la delimitación negativa de la teoría crítica. "Desde el momento en que la historia

[2] M. Horkheimer y Th. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Fischer, Frankfurt/Main, 1988, p. 3; *Dialéctica del iluminismo*, tr. H. A. Murena, Sur, Buenos Aires, 1969, pp. 9-10.

como objeto de una teoría unitaria, como algo construible, no es el bien, sino precisamente el horror, el pensamiento es en realidad un elemento negativo. La esperanza de un estado mejor se funda –en la medida en que no sea pura ilusión– menos en la certidumbre de que tal estado sería garantizado, estable y definitivo, que en la falta de respeto por aquello que –en medio del sufrimiento universal– se aparece como tan sólidamente fundado".[3] El pensamiento crítico ya no aparecía como capaz de contribuir a la emancipación como parecía posible una década atrás, sino que reclamaba su derecho a fundar un inclaudicable sitio de resistencia.

En *Minima moralia* (1951) Adorno extendió las consecuencias de esta sensibilidad. La implacable ironía con la cual Adorno pasaba revista a la experiencia contemporánea no era externa al filosofar por aforismos. La escritura de Adorno no era extraña a su noción de historia. El recurso al fragmento suponía una muy determinada concepción de la tarea filosófica, pero en ello se conjugaba también una comprensión de lo social y de lo histórico. Adorno rechazó el modo "sistemático" de acometer la escritura filosófica pues en ello se ocultaba la pretensión de simplicidad y la suposición de totalidad que disonaba de su concepto de dialéctica. Ésta no designaba la estructura del cambio sino que operaba negativamente en la pretensión totalitaria de instituir un sentido o un destino. Impedía, así, toda pretensión de filosofía *primera* que calaba, como su expresión antihistórica más acabada, al pensamiento de Husserl. Con la fenomenología, el pensamiento burgués se conformaría con lo estático, y renunciaba a la comprensión del cambio. Siguiendo la idea marxista de que luego de 1848 la burguesía había dejado de ser eminentemente progresista, Adorno explica las generalidades abstractas de la fenomenología por la razón instrumental que, en nombre de la ciencia, se imponía sobre el pensamiento crítico y dialéctico.

En oposición a la máquina de la razón identificante o instrumental, se trataba –en cambio– de elaborar una razón que contemplara lo no-idéntico. Si la verdad no residía en el Todo, tampoco lo hacía dogmáticamente en el mero fragmento, pues Adorno no descartaba el momento constructivo a que podía acceder la teoría crítica. La cuestión fundamental era, después del derrumbe de las ilusiones progresistas y racionalistas que delató el nazismo, cómo constituir una alternativa que sostuviera la posibilidad de pensar desde una

[3] *Dialektik*, cit., p. 236; *Dialéctica*, cit., p. 266.

"vida dañada". En tal contexto la tarea de la filosofía se distanciaba de la construcción de grandes sistemas para descubrir esos intersticios donde la negatividad sostenía la resistencia a un orden de dominación. La historia carecía de una espina progresiva.[4] Solamente en la filosofía adorniana de la música la historia mostraba el logro progresivo de una mayor perfección. En cuanto a la historia de la sociedad, la pérdida de un sentido trascendente, la destitución de la confianza revolucionaria, no se trocó sin embargo en el abandono del criticismo y menos aún en la confirmación del orden existente. Perdida la conexión entre teoría y praxis, sólo en el arte se conservaba el cuestionamiento de lo dado como momento utópico

3. Herbert Marcuse: de Hegel a Freud

La aspiración de H. Marcuse (1898-1979) a una organización racional de la sociedad no capitalista defendía la permanencia de la individualidad como instancia de un goce que cuestionara lo existente. No se trataba del acceso de las "masas" a los beneficios de la productividad material, ni del consumo acrítico de las conquistas científicas como aparecía en la política y en la filosofía progresista de la historia de la socialdemocracia.

Sumarse a la tendencia del progreso tecnoeconómico capitalista no resolvería automáticamente el peligro reaccionario del fascismo porque éste se apoyaba también en las "realizaciones" del capitalismo. En este sentido Marcuse compartía el nexo entre capitalismo y fascismo que sería común a la Escuela de Frankfurt. No se trataba de una relación causal sino de la común cualidad represiva que compartían, y de la que también se alimentaba la formación económico-social soviética. Dos temas surgían entonces como programa de investigación filosófica. En primer término la elaboración de una teoría crítica que superara las confianzas histórico-filosóficas del marxismo, con la condición de mantener vigentes sus aspectos crítico-revolucionarios. En segundo término, la indagación del vínculo entre civilización y represión, que remitía a la problemática psicoanalítica.

En estas vías se constituyó la filosofía de la historia en Marcuse. Dos eran los reproches que, en esta faena, dirigió a Hegel. El primero no residía tanto

[4] Th. Adorno, "Progreso" (1962), en *Consignas*, Amorrortu, Buenos Aires, 1973.

en su "idealismo" sino en no haber extraído las consecuencias radicales de algo que el hegelianismo sabía perfectamente: que la historia se realizaba como un aprendizaje pero también como una alienación. El segundo –y aquí se legitimaba la intervención de Marx– era que para acceder a esa comprensión había que salir de la metafísica para acceder a una teoría social. Sin embargo, Marx desplegó sólo parcialmente esta condición trágica que amenazaba con cuestionar la inevitabilidad del comunismo.

Marcuse oponía reparo a la filosofía de la historia de Marx. Su núcleo básico era la desmentida de la prognosis marxiana según la cual el doble efecto de la pauperización de las masas proletarias y la organización masiva de la clase obrera conducirían al capitalismo a una crisis revolucionaria. El capitalismo había sufrido crisis importantes, pero las había superado y había acrecentado el consumo de las masas regimentándolas en el conformismo. Sólo en los últimos años de la década de 1960 Marcuse consideraría matices en esta tesis de la opulencia capitalista al observar la dinámica del Tercer Mundo. Mientras tanto su examen contrariaba netamente la previsión de Marx. No solamente no hubo empobrecimiento generalizado de la clase obrera, sino que se creaban nuevas necesidades y satisfacciones. El abordaje crítico consistía en tematizar que esas satisfacciones eran *represivas* y garantizaban la subsunción totalitaria del individuo. La acumulación del capital se cimentaba en la explotación del trabajo y en la multiplicación del consumo. La felicidad y el goce auténtico, la modificación del mundo y la actitud crítica, parecían incompatibles con una sociedad cada vez más programada y repetitiva. La realidad parecía haber perdido su dialéctica. La promesa moderna de la libertad retrocedía ante las modalidades totalitarias de existencia, que no siempre adoptaban las formas de un Estado brutal sino que apelaban a prácticas más sutiles y eficaces de dominación.

La presunción de que existe un goce propio, libre, es la condición de posibilidad de la crítica marcusiana a la productividad represiva del capitalismo monopolista. Como es sabido, esto sería cuestionado más tarde por M. Foucault porque esta "hipótesis represiva" no da cuenta de la historicidad y de la construcción del deseo. El núcleo de este aspecto del proyecto teórico de Marcuse se construyó en polémica con Freud. En *El malestar en la cultura*, entre otros textos, Freud sostuvo que la vida en sociedad suponía un monto de represión de las mociones pulsionales. A la contradicción entre el principio de placer y el principio de realidad propio de toda experiencia vital era

preciso agregar un cuanto propio del trabajo destinado a la coexistencia. La represión de las pulsiones, sobre todo sexuales, que exigía el trabajo implicaba el desasimiento de sus potencias vinculantes entre los individuos y el acrecentamiento correlativo de la pulsión de muerte. Esto suponía la inflación de la represión, lo que a su vez conducía a nuevas cuotas de frustración. Era ésa la dialéctica de la cultura que la Gran Guerra, según Freud, había probado.

En *Eros y civilización*, Marcuse criticaba la representación freudiana del malestar contemporáneo. La explicación ofrecida por Freud le parecía particularmente perjudicial dado el carácter dialéctico y agonal que caracterizaba al psicoanálisis (y que traicionaba el "revisionismo").

El capitalismo exigía, ésta era la tesis básica, un "plus de represión" sobre el que se podría considerar el mínimo indispensable para sostener materialmente a una sociedad compleja (infraestructura, administración, servicios generales) Ese excedente era el exigido por la acumulación de capital. Existía una conexión entre plusvalía y plus de represión. Freud fue ciego ante esta condición histórica de la economía libidinal. El principio de realidad –proclamaba Marcuse– es un límite maleable y negociable. Los conceptos psicológicos empleados por Freud en una vena naturalista eran conceptos *políticos*. Marcuse elaboró una narrativa de la conformación de individuos sobre-reprimidos por las exigencias del trabajo en el mundo capitalista y por la situación de la cultura contemporánea.

La contradicción entre pulsión y razón que aparecía en términos trágicos en Freud, historizada por la teoría del plus de represión, abría una vía utópica para la vida feliz, para el goce casi pleno de la sensualidad, que llevaría en una sociedad socialista a la estetización de la vida. El Gran Rechazo que exigía la vida contemporánea prometía el logro de una "vida humana auténtica" en una sociedad "no represiva".

La notable expansión de la riqueza capitalista en el Occidente de posguerra, sin embargo, desmentía que la represión de los impulsos libidinales fuera inherente a las formaciones sociales contemporáneas. Entre los años 50 y 60 se observaba la expansion del consumo de la mano de la evidente ampliación de la vida erótica. El aumento de la sensualidad de la vida no parecía incompatible con la acumulación del capital ni con la organización de la sociabilidad que gerenciaba el Estado de Bienestar. La imposición de una lógica positiva, antidialéctica, eliminaba la noción de cambio que no fuera el crecimiento cuantitativo.

El desasosiego por el cierre del horizonte de cambio social radical, de la reducción de lo posible que ocasionaba la integración de la clase obrera en los ideales consumistas, fue elaborado por Marcuse en *El hombre unidimensional* (1964). Este texto apunta una estación peculiar de la trayectoria teórica de Marcuse. A diferencia de autores como Benjamin, Adorno y aun Horkheimer, Marcuse se distinguió por un optimismo histórico que no lo abandonó incluso en la tormenta del nazismo. La última etapa del pensamiento de Marcuse se articuló con los movimientos protestatarios y críticos de la segunda mitad de la década de 1960. Entonces el pesimismo de *El hombre unidimensional* fue matizado con la emergencia de nuevos sujetos del cambio como los estudiantes, las mujeres feministas, los grupos ecologistas, los sectores técnicos e intelectuales politizados, que en opinión de Marcuse mantenía vigente la idea de revolución y la aspiración a la felicidad.

4. Walter Benjamin: materialismo histórico y subversión del tiempo

De los autores de la primera generación de la Escuela de Frankfurt, Walter Benjamin (1892-1940) presenta el perfil más singular. El carácter extremadamente complejo de su prosa pertenece a una propiedad, la de su pensamiento, que halla su sitio en una comprensión estética del conocimiento y de lo real. Esta inteligencia no deriva de la confluencia inestable entre el mesianismo judío y el marxismo adquirido luego, sino en ese continente del saber que es el de la morfología. Esa corriente intelectual inaugurada por J. W. Goethe se plasma en Benjamin en el fundamental trabajo sobre *Las afinidades electivas*. La interminable controversia entre las lecturas que insisten en la persistencia del saber judío y del materialismo histórico en Benjamin, en su disputa, dejan sin formular la pregunta por el horizonte que hizo posible esa coexistencia necesariamente inestable.

La morfología es el suelo donde Benjamin urdió una comprensión *plástica* de lo histórico, que puede acoger y violentar ambas bibliotecas para conjugarlas según las exigencias del momento. Pero no solamente extrajo de allí su mirada dialéctica (en contraste con la heredada de Hegel), sino que también derivó de esa fuente la noción de "idea" que sostuvo su epistemología semiótica. Idea designaba en Benjamin lo originario, lo perdido, y lo que debía ser recuperado. No es por azar que el texto donde esa noción fue fundamentada,

el "Erkenntniskritische Vorrede" del estudio sobre drama barroco alemán, estuviera encabezado por una cita de los materiales en torno de la teoría de los colores de Goethe. La precedencia del lenguaje sobre la filosofía de la historia se basaba en la onto-teología de las palabras donde se nutría su imaginación histórica. En un primer momento, aquel del origen, el verbo divino se hacía mundo, las palabras y las cosas no se distinguían. Pero ese lenguaje se habría perdido en la vida alienada. La "idea" era precisamente esa ocurrencia donde el pensamiento arquetípico se hacía real. Ese momento, donde ya no habría nostalgia de lo perdido sino recreación del mundo, adoptó primero su modelo en la redención y luego se radicalizó en la revolución.

Aunque el estudio sobre *Las afinidades electivas* estuviera organizado bajo la forma de tesis, antítesis y síntesis, el concepto de dialéctica en Benjamin poseía una armadura muy distinta a la confiada metafísica de su fundido hegeliano y marxiano. Tematizaba el cambio, pero en modos múltiples, antagónicos, con retrocesos, saltos y conflictos, sin destinos ni superaciones últimas. Reposaba en los fragmentos, pero no era una micrología pues aspiraba a construir el horizonte de la experiencia. La certidumbre de que esa dialéctica se constituyó –con matices que aquí no pueden ser examinados– en una "epistemología", lo sugiere su relevancia para los trabajos consagrados a la crítica del arte como para su ambicioso proyecto de reconstitución de la experiencia de la modernidad en el París del siglo XIX.

Discutiré aquí el documento más importante de la filosofía de la historia en Benjamin: las llamadas "tesis sobre el concepto de historia" de 1940.

La intervención teórica de Benjamin también depositaba en la herencia de Marx una esperanza de emancipación. Pero que no se trataba de una operación de "aplicación" de un cuerpo teórico-político externo preconstituido, sino de la infiltración de un cuerpo extraño que lo tensiona internamente. "Un muñeco con un traje turco, una pipa en la boca, sentado ante el tablero que trastorna una amplia mesa. Por un sistema de espejos se despertaba la ilusión de que esa mesa era translúcida por todas partes. En verdad tenía adentro un enano jorobado que era un maestro en ajedrez, y que guiaba a discreción la mano del muñeco. En la filosofía puede representarse un equivalente a ese artilugio. Debe ganar siempre la muñeca que se llama 'materialismo histórico'".[5]

[5] "Uber den Begriff der Geschichte", es el texto de las "tesis", en *Gesammelte Schriften*, I, 2, Suhrkamp, Frankfurt/Main, 1991, p. 693. Las citas siguientes se indicarán en el texto por la sigla BG.

¿Cómo sostener que ese muñeco llamado marxismo gane siempre la partida? Sin duda por las cualidades del enano jorobado que mueve a su gusto la mano, que de otra manera permanecería rígida o no produciría los efectos deseados. Exactamente por esa introducción del enano al interior de la muñeca es plausible la victoria: "Ello puede admitirse cuando [el 'materialismo histórico'] toma a la teología a su servicio (*in ihrem Dienst nimmt*), que hoy es –como se sabe– pequeña y odiosa, y de todos modos no debe dejarse ver" (Ibíd.). La extrañeza del cuerpo "teología" es admitidamente intrusivo, desagradable.

En la segunda "tesis" Benjamin comienza a desarrollar la cuestión mencionada tan misteriosamente en la primera. En ella discute la relación del tiempo con la felicidad. El tiempo, generalmente entendido como un transcurrir sin cualidades, subordinaba la temporalidad como una instancia "trascendental" de la historia. La felicidad nada tendría que ver en ello.

La propuesta de Benjamin pertenece a un esquema teórico muy diferente al objetivista (ontológico o epistemológico). La noción benjaminiana de historia es la *exposición* de las realizaciones y de los fracasos, del cumplimiento de la promesa de la redención (felicidad) y de su destrucción. La experiencia de un mundo y una biografía dolorosos, de las deudas de felicidad, no se debe sólo a la debilidad, sino a las luchas donde hubo *vencidos*. Ésa es la lógica "a contrapelo" de la historia. De allí una pregunta fundamental: "¿Nos roza a nosotros el mismo soplo de aire que el que lo hizo sobre nuestros antecesores? ¿No está en concordancia con el eco que hiere nuestros oídos el de los desde ahora mutilados? ¿No tienen las mujeres que hemos cortejado hermanas que jamás conoceremos?" (BG, 693-694). Benjamin responde que sí. Pero no podría encontrarse una relación causal entre el tratamiento de la historia y el principio metonímico que nos conecta con esa infelicidad del pasado. Narrar ese pretérito implica una identificación voluntaria y la carga de una *deuda*.

Podemos ver aquí que el concepto "teológico" de la historia (que permanece aún sólo como *indicación*) implica un supuesto metodológico, que denominaré *principio metonímico*, por el cual todo acontecimiento remite inmediatamente a una historia oculta. *La semantización de la política y de la historia opera tácitamente desde una temporalidad hacia la otra*. Benjamin llama *iluminación* a la estructura del momento –mónada y *fenómeno originario*– donde tiene lugar la verdad en la historia bajo la forma de *imágenes dialécticas* y cuyo método es el *montaje*.

La historia marxista tiene una responsabilidad: liberar a la tradición de las garras de los opresores. Es una sensibilidad que no responde ajustadamente al marxismo objetivista-evolucionista. Allí no interviene la subjetividad. En cambio la perspectiva de Benjamin aduce que la *esperanza* es una convicción sin la cual la construcción del saber histórico, tal como él prefiere, no es posible. La llamada esperanza no es otra cosa que el quiebre de la determinación tan habitual en la ideología fisicalista. Es deseo de intervención *política* de la historia en las cadenas de discursos que se cruzan con prácticas. La esperanza va más allá de lo dado para abrir el ámbito de lo posible. El recuerdo activo, la rememoración (*Eingedenken*), establece esa posibilidad.

Es, entonces, en la práctica política donde la historia *existe*. Fuera de ella es nada: no posee efectos. La oportunidad para escribir la historia no está garantizada: "La verdadera imagen del pasado *pasa* rápidamente. El pasado es retenido sólo como una imagen que es percibida como en un relámpago en el instante de su cognoscibilidad, que jamás volverá a ser visto" (BG, 695). Por el contrario, una posición como la del "historicismo" que se limita ilusoriamente a describir el devenir del mundo, tiene un imaginario objeto eterno, siempre *allí*. La historia historicista no tiene historia.

Benjamin reclama lo opuesto para el materialismo histórico. El marxismo es perspectivista, y tiene la arrogancia de elegir sus objetos. La esperanza de que el conocimiento de esos objetos sea útil no depende tanto de su adecuación realista como del papel ideológico-político del saber elaborado en un contexto de disputa.

¿Es *siempre* el concepto de progreso reo de las impugnaciones que Benjamin con tan buenas razones le endilga? Aun Adorno, con la desconfianza que le causaba que después de Auschwitz se hablara tan ligeramente de "progreso", elaboraba la idea de que *filosóficamente* el concepto podía actuar como crítica de la realidad. Quizá la noción de redención tan propia de la voluntad de revolución oculte, también en Benjamin, una metáfora de progreso. La tarea negativa de Benjamin atina al comienzo de una crítica del evolucionismo en pos de una intervención en una instancia (lo real) que, como el capitalismo, no morirá de muerte natural.

Se comprende entonces que el *tiempo-ahora* sea el proceso mismo de la revolución o la acción justiciera. El *tiempo-ahora* es la inversión de la evolución uniformemente variada. Existe, pues, una relación de homología entre el procedimiento subjetivamente sobredeterminado de constitución político-

narrativa de la historia y la disputa emancipatoria de las generaciones pasadas (y actuales) por su liberación. "La historia", nos dice Benjamin, "es el objeto de una construcción cuyo lugar no lo forma el tiempo homogéneo y vacío, sino el tiempo-ahora (*Jetztzeit*) pleno. Así era para Robespierre la antigua Roma, un pasado cargado con tiempo-ahora, que hacía saltar fuera del continuum de la historia" (BG, 701).

La práctica historiadora deseable es concebida por Benjamin bajo el régimen de la política: "La política –dice– ostenta el primado sobre la historia". Esta supremacía señala que no se trata de una relación de contigüidad entre segmentos temporales. Del pasado al presente se podría postular una yuxtaposición dada por el transcurrir propio y objetivo del cosmos; del pasado al ahora (que es siempre nuestro) existe una relación de deseo, de requerimiento, de auxilio, que sale de toda linealidad. El *tiempo-ahora* para Benjamin constituye el acontecimiento *total* de la historicidad: la transformación radical del mundo, la creación de la felicidad, la eliminación del sufrimiento, la venida del mesías, es decir, la revolución.

La teoría, el principio constructivo, es la clave que *informa* a la historia, que por ende no se acumula, sino que se *construye*. La clave es que los signos heredados de los acontecimientos pasados sólo interesan en la medida en que ingresen en *nuestros* esquemas de inteligibilidad dictados por *nuestra* voluntad política y estética. Son las esperanzas presentes las que aprovechan la productividad de sentido de aquellos signos, que como en los éxtasis nos impactan de un modo diferente a las experiencias de un mundo doloroso. El impacto es *como* el de la revolución, que es superior pues trastorna ese mismo mundo trágico. El conocimiento, entonces, nos enseña a experimentar el éxtasis de la liberación y la felicidad. Benjamin alude a este efecto subjetivo como la experiencia del pasado en cuanto "mónada", es decir, como el shock que experimentamos en el amor o en el "instante de peligro". La ruptura del presente, el descomponer la cadencia del tiempo, es la virtud más importante del saber histórico, y ello por su capacidad de enseñanza sobre las capacidades humanas de ir más allá de la instrumentalidad reproductiva y estructurada del mundo social.

¿Cuál en esta teoría es la especificidad histórica del pasado? Sin duda no que *haya* pasado. Si Benjamin aceptara esa definición estaría en contradicción: el pasado sería establecido en la instancia objetiva del tiempo cósmico y la historiografía tendría razones para reclamar un campo propio de análisis.

La historicidad de Benjamin no corresponde con la facticidad. Por en contrario, es la aprehensión historiadora *actual* la que confiere de carácter histórico a la facticidad que únicamente es tal si pertenece a nuestra concepción de la historia. La historicidad de un suceso está dada por el recuerdo que realizamos en el presente. Por eso la filosofía de la historia de Benjamin es quizá más exactamente una *teoría de la memoria*.

La deriva de la historia en memoria hace emerger la cuestión de la *diferencia histórica*. Benjamin, en su perspectiva dialéctica tan particular, subraya la prevalencia del presente sobre la presunta mismidad de lo pasado. Esa búsqueda de politización que es también una estetización se hace en nombre de las generaciones oprimidas vencidas. Pero Benjamin no nos provee del derecho a narrar una historia de los vencidos. ¿De dónde obtiene sus créditos un historiador benjaminiano para "recuperar" la experiencia de un obrero de Manchester en 1790? ¿No hay en la "actualización" un forzamiento, una nueva opresión, sobre aquel sujeto explotado? La perspectiva teológica sutura la diferencia histórica, pero no está claro que ello esté justificado, y menos aún (para no salir del esquema de pensamiento de Benjamin) que sea políticamente útil. Por ejemplo, escribir sobre "los dominadores" en todo tiempo desdibujaba la particularidad de la dominación nazi de la década de 1930. Si la historia está constituida siempre por "estados de excepción", ¿en qué se distingue la aniquilación judía del nazismo de la noche de San Bartolomé?

Sin embargo, el concepto de historia que atraviesa la reflexión de Benjamin no debe ser entendido solamente como un ejercicio especulativo, sino que es más adecuado comprenderlo como un prefacio a una investigación "empírica" sobre la historia de la modernidad en la París decimonónica. Sólo en ese espacio donde la compulsa de fuentes posee una importancia radical es que se extienden las tesis histórico-filosóficas.

5. Jürgen Habermas: hacia una racionalidad "posmetafísica"

J. Habermas (1929) fue el heredero de la primera generación de la Escuela de Frankfurt y adoptó un camino propio que refiguró globalmente su lenguaje y sus conceptos fundamentales, aunque no haya renunciado a sus pre-

tensiones ético-políticas más hondas.[6] En lo que de la tradición frankfurtiana aquí compete, sin embargo, el quiebre elaborado por Habermas pretende ser más radical. En efecto, en su obra madura, declara que su teoría de la acción comunicativa es una alternativa para superar la filosofía de la historia que había conducido a la teoría crítica al fracaso. El contexto histórico del pensamiento habermasiano era muy diferente al que primó para sus predecesores. La crisis del mundo burgués ya no era evidente en la sociedad opulenta del occidente capitalista de posguerra. La reconstrucción de Alemania y la tramitación del pasado nazi situaban también otros desafíos.

La recuperación del concepto de racionalidad precedía a la reevaluación de la ilustración y la modernidad. Para ello Habermas propuso distinguir entre la acción dirigida a fines (teleológica) que caracterizaba el ámbito de la "razón instrumental" y el obrar lingüístico-comunicativo.

En la filosofía de Lukács, que había ubicado en el proceso de trabajo el nacimiento de la alienación, existía un sitio donde la "cosificación" del mercado capitalista podía ser superado (la acción revolucionaria de la clase obrera dirigida por su autoconciencia, el partido). En la de Adorno y Horkheimer la cosificación, el pensamiento identificante, era derivada de la relación sujeto-objeto, y por ende descansaba en el viejo tándem de las filosofías de la conciencia.[7] Tampoco ellos no elaboraron la relación sujeto-sujeto mediada por el lenguaje cuya ausencia Habermas reprochara ya a Marx.

La interlocución con la hermenéutica impulsó a Habermas hacia una definición de su proyecto de una "teoría crítica de la sociedad". En efecto, su disputa con H.-G. Gadamer sobre la necesidad de complementar la hermenéutica filosófica con una crítica de la ideología y su oposición a la pretensión de universalidad de esa hermenéutica a través de un programa de investigación social con base empírica, derivó en la doble tarea de fundamentar una teoría de la comunicación y de constituir una propuesta de sociología que no se agotara en la lingüisticidad.[8]

La formulación de una teoría de la sociedad se constituyó como teoría de la evolución en la primera mitad de la década de 1970. En *Zur Rekonstruktion des*

[6] Cf. una discusión más amplia sobre Habermas en el estudio de Esteban Speyer en este volumen

[7] J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa. I, Crítica de la razón funcionalista*, Taurus, Madrid, 1999, p. 472-508. En adelante citaré esta obra de 1981 en dos volúmenes como TAC, I ó II, en el cuerpo del texto.

[8] Sobre el debate Gadamer-Habermas, cf. el estudio de Esteban Lythgoe en este mismo volumen.

historischen Materialismus (1976) se plasmó ese proyecto que supuso un intento de "desmontar una teoría y luego (...) recomponerla en forma nueva con el único objeto de alcanzar mejor la meta que ella misma se ha impuesto: tal es el modo normal de habérselas con una teoría [el marxismo] que en algunos puntos necesita una revisión, pero cuya capacidad estimulante dista mucho de estar agotada".[9] Tres eran las tareas a realizar: 1) despejar toda filosofía de la historia sin derivar en un planteo positivista, 2) estudiar los fundamentos normativos de la teoría marxiana, y 3) establecer el lugar de la acción comunicativa en la dinámica del cambio sociohistórico propuesto por el materialismo histórico.

El nervio de la propuesta "materialista historica" de Habermas consistió en defender la idea de que el desarrollo del yo muestra en el nivel ontogenético el proceso de formación de modos históricos de vida social lingüísticamente mediada. Las sociedades se podrían ordenar partiendo desde las formaciones más sencillas a las más complejas siguiendo los patrones del yo e imágenes del mundo que organizan el obrar comunicativo. Tales esquematizaciones no tenían un correlato historiográfico necesario. No eran traducibles inmediatamente a un programa de investigaciones histórico-empíricas, sino que se mantenían en el nivel teórico, en todo caso utilizables para el discurso práctico al modo de la idea de historia universal en Kant: "la aplicación diagnóstica de las teorías evolutivas únicamente tiene sentido en el contexto de la constitución discursiva de la voluntad, esto es: en una argumentación práctica en la cual se trata de averiguar por qué en ciertas situaciones ciertos actores eligen ciertas estrategias y ciertas normas de acción en lugar de otras".[10] Esas construcciones "universales", desde luego y contra Habermas, pueden ser vistas como etnocéntricas y parciales.

Cinco años más tarde Habermas publicó su *Teoría de la acción comunicativa*, que continuaba y modificaba la teoría de la evolución. Allí partía del último estadio, la modernidad, siguiendo a Max Weber en su teoría del desencantamiento del mundo (TAC, I, p. 197 y ss.; II, pp. 462-469). La legitimidad de la sociedad que antes proveía la religión se escindió en los ámbitos profanos de la ciencia, la moral y el arte. En éstas se verificó un proceso de "especialización" que las alejó de la comunidad de habla cotidiana y disminuyó sus potencias para contribuir a la constitución de normas. Aunque la ilustración

[9] J. Habermas, *La reconstrucción del materialismo histórico*, Taurus, Madrid, 1983, p. 9.
[10] Ibid., p. 232.

confió en poder derivar las elaboraciones de las elites en esos ámbitos para la "iluminación" del resto de la sociedad, la autonomización creciente en "subsistemas" las privaba crecientemente de realizar esa confianza progresista. A ello debía agregarse el desacople entre el mundo de la vida regido por la acción comunicativa y el "sistema" de la economía capitalista y del Estado de Bienestar. Aunque Habermas era ambiguo en lo que concierne al *Welfare State*, en ese caso y en el de la mercantilización de la vida, la modernidad que se liberó del autoritarismo feudal a través de la publicidad (*Öffentlichkeit*), ha producido una colonización de la misma por el sistema regido por la acción racional-teleológica que impide la constitución de formas nuevas de convivencia social. El desacople dio paso a la colonización.

La oclusión de la racionalidad del mundo de la vida por la racionalidad instrumental implica una crítica social porque al ser eliminada la eficacia creativa de la comunicación se reprimen sus potencias. La construcción intersubjetiva de normas y proyectos comunes, al ser realizados mediante actos de habla, suponen idealmente una serie de requisitos que está constreñido a cumplir todo participante en el intercambio lingüístico (pretensión de validez, exoneración de coerciones, actitud hipotética, presentación de razones o pruebas, etc.). Tales exigencias de la situación moderna de habla promete la constitución de una imagen crítica del mundo, que para Habermas puede ser considerada la más universal en la medida que es la más abstracta y sobre todo porque puede dar cuenta de los horizontes hermenéuticos de otras culturas tanto como de las pérdidas de sentidos respecto de ellas o respecto del pasado de las sociedades hoy modernas (TAC, II, 567-568).

La construcción de la teoría de la acción comunicativa restablece los créditos del proyecto ilustrado al consolidarse a través de una idea de racionalidad no basada en la filosofía de la conciencia y que no aspira a una fundamentación última. Sin embargo, es suficientemente sustantiva como para reclamar la superioridad histórica del tipo de acción que la preside como parte de una representación emancipatoria de la historia. Es así como Habermas se constituye en defensor de una narrativa de la razón donde la modernidad aún tiene tareas que cumplir. En esa tarea es que se ha destacado como un crítico del posmodernismo, que él califica como un simple y llano conservatismo. En el seno de esta posición abrigó también sus intervenciones en las disputas sobre la historia alemana contemporánea (como en la *Historikerstreit*) y el "uso público de la historia".

Coda

Entre la búsqueda de una *teoría social no positivista* y la *intención práctica*, las cuestiones de la *racionalidad* y del *progreso* aparecen como las fundamentales para la comprensión de las preocupaciones histórico-filosóficas de la Escuela de Frankfurt. El gran obstáculo para sostener una alternativa a la colonización del mundo por la racionalidad técnica estuvo dado por la carencia de una propuesta consistente por parte de la primera generación. El sesgo crítico-negativo de Adorno y Horkheimer, sin embargo, quiso ser superado por Marcuse y Benjamin. En el primero por una erótica general. En el segundo, por una morfología politizada de la historia como discontinuidad vengadora. En ambos casos el voluntarismo prima sobre la capacidad de la teoría para ser refutada y convertida en acción política. La estrategia de Habermas, propia de otro momento histórico, implica una reconstrucción del proyecto de la ilustración que, en una era posmoderna, se halla sitiada por las críticas al etnocentrismo de su evolucionismo y de su idea "universal" de razón.

Bibliografía recomendada

BUCK-MORSS, Susan, *Origen de la dialéctica negativa. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt*, Siglo XXI, México, 1981.
JAY, Martin, *La imaginación dialéctica. Historia de la Escuela de Frankfurt y el Instituto de Investigación Social (1923-1950)*, Taurus, Madrid, 1991.
RUSCONI, Gian Enrico, *Teoría crítica de la sociedad*, Martínez Roca, Barcelona, 1969.
MCCARTHY, Thomas, *La teoría crítica de Jürgen Habermas*, Tecnos, Madrid, 1989.

Estructuralismo e historia

José Sazbón

La oposición o fricción entre los conceptos de Estructura y de Historia - a propósito de su respectivo alcance heurístico y radio cognitivo o la alternativa de subordinar un concepto al otro o bien articular a ambos paritariamente en el seno de teorías generales– constituye uno de los capítulos más interesantes de la historia intelectual del siglo XX. En él se condensan una trama de perdurables alteraciones en el pensamiento imperante hacia mediados de siglo que incidirán tanto en el diseño de modelos de las ciencias humanas como en la extensión de programas filosóficos y, más en general, en la consideración recíproca de la filosofía y las ciencias sociales. Asimismo, las prolongaciones de esa mutación incidirán en las actitudes más difusas suscitadas por la decantación de un nuevo sentido común que progresivamente fue convirtiendo en moneda corriente los ideologemas nacidos del empobrecimiento paulatino de los argumentos innovadores.

Hacia mediados del siglo XX, la afirmación de la noción de estructura en las ciencias humanas y sociales indujo un movimiento renovador que, tanto por la dilatación de sus áreas de aplicación como por la evidencia de una inspiración uniforme tras los distintos modelos involucrados, asumió rápidamente el nombre genérico de "Estructuralismo". De las matemáticas a los estudios literarios, de la lingüística al psicoanálisis, de la exégesis de mitos arcaicos a la crítica cultural contemporánea, un mismo impulso estructuralista, variadamente especificado, suscitó entonces la impresión de que, en el plano del método, se había vuelto factible aquella confluencia que los adeptos del Círculo de Viena concibieron como una "ciencia unificada". Así, en los años 60 y en Francia –escenario privilegiado de esta expansión– resultó natural que los epistemólogos se refirieran a tal unificación con términos colectivos como "ciencias estructurales", "métodos estructurales", "lógica de las estructuras", etc. Ciertamente, la justificación de ese ecumenismo de un

tipo de procedimiento intelectivo vastamente plegado a una multitud de objetos particulares estaba dada por la formalidad y generalidad de la noción matricial. "Estructura", en efecto, designa un conjunto de elementos mutuamente solidarios que conforman una totalidad autorregulada cuyo equilibrio es tal que la modificación de un componente altera y reconfigura el conjunto; y "método estructural" es, por su parte, aquel que permite poner en evidencia esa trama relacional, las propiedades de los elementos y sus leyes de funcionamiento, trasvasando las entidades y sus operaciones a un modelo descriptivo.

La pluralidad de tales modelos y los diferentes propósitos a los que servían estimularon la coexistencia de muy distintas versiones del método estructural, ejemplificadas (para mencionar unas pocas) por las teorías de la forma o del campo (*Gestalttheorie*, *Field Theory*) y por el estructuralismo genético en psicología; por el estructural-funcionalismo en sociología y en antropología; por la teoría de los juegos (*Games theory*) en economía y en ciencia política, etc. A la luz del posterior desarrollo de la historia intelectual, se pueden apreciar algunos rasgos externos comunes a la gran mayoría de las vertientes estructuralistas que se abrían paso en las ciencias especiales: 1) ellas se desenvolvían en el seno de marcos disciplinarios que fijaban el alcance operativo de sus hallazgos; 2) en consecuencia, más allá de convalidar las promesas de la inspiración estructural, no poseían una vocación expansiva en cuanto fórmulas que, exitosas en un dominio, pudieran extrapolar su validez a dominios diferentes; 3) esa misma autocontención las alejaba de la tentación de proponerse como piedra de toque de la plausibilidad de postulados filosóficos o formas de conciencia u horizontes axiológicos, es decir de modalidades asertivas generalizantes cuyo rango no es conmensurable con el del conocimiento parcelado de las ciencias humanas particulares; 4) limitadas, por último, en cada caso a audiencias sectoriales en el seno de la comunidad científica, su recepción no superó esos márgenes, sus desarrollos no movilizaron el interés de un público ampliado, su léxico no alimentó una retórica de consumo mediático ni sus practicantes accedieron a un plano de visibilidad notoria.

Una excepción dentro del cuadro general fue la constituida por la orientación alentada por el antropólogo Claude Lévi-Strauss (1908-), quien sentó las bases de una expansión transdisciplinaria que decantó un saber transversal en las ciencias humanas y movilizó luego ese saber como un eficaz disua-

sivo de algunas imperantes posturas filosóficas, trascendiendo, finalmente, los ámbitos académicos hasta crear un poderoso estímulo intelectual en la opinión culta, aparentemente receptiva a lo que cabría llamar una "mutación de paradigmas" en el pensamiento contemporáneo. En la medida en que las brillantes realizaciones de la versión lévistraussiana del método estructural suponían un relegamiento de los datos y el tipo de comprensión que suministraba el conocimiento histórico así como una fuerte marginación del papel de la conciencia en el comportamiento social, el paradigma emergente fue valorado en razón de su aptitud para descubrir regulaciones culturales que se ejercían en un plano inconsciente y, a la vez, dislocado de las continuidades accesibles al historiador. Uno y otro aspecto –la detección de un sustrato inconsciente de las operaciones conscientes de la mente y la reconstrucción de ese sustrato como una organización formal, inafectada por la contingencia histórica– fueron entendidos por Lévi-Strauss como la herencia ejemplar del estructuralismo lingüístico y fonológico que fecundaría a las disciplinas sociales permitiéndoles acceder al estatus de verdaderas ciencias. De esta manera, el difundido prestigio de la noción de estructura entre los practicantes de las ciencias humanas quedó asociado, en la orientación lévistraussiana, con posiciones de principio que volvían sospechables el papel de la conciencia en la producción de significaciones y el aporte de la historia a la dilucidación de los resortes profundos que harían inteligible su función. Es oportuno tratar sucesivamente esos aspectos.

La secundariedad de la conciencia en la génesis de las significaciones es, para Lévi-Strauss, una de las enseñanzas principales de la aplicación del método fonológico de Trubetzkoy que él, por su parte, considera formalmente extensible al estudio de los problemas de parentesco. Así como el lingüista ruso buscaba las leyes generales de los sistemas fonológicos en el nivel de la infraestructura inconsciente de los fenómenos lingüísticos conscientes, el antropólogo francés, en un temprano (1945) artículo-programa, se propuso transponer el procedimiento a su propio campo guiado por el *desideratum* de un hallazgo de leyes que convalidara a la disciplina como una ciencia social. Puesto que los términos de parentesco constituían, al igual que los fonemas, "elementos de significación" y que esa significación la adquirían por su integración en sistemas, la postulación general de Lévi-Strauss sería que los sistemas de parentesco, como los sistemas fonológicos, eran elaborados por el espíritu "en el plano del pensamiento inconsciente"; alcanzado tal nivel, que-

daba abierta la posibilidad de apreciar, en ese tipo de fenómenos, "el juego de leyes generales, pero ocultas".[1]

La necesaria transición del plano de los fenómenos conscientes al de su estructura inconsciente –con la consiguiente adscripción de aquéllos a prácticas sociales de ilusoria autocomprensión y de ésta a la trama relacional encubierta que el modelo descubre como su clave explicativa– constituirá el reiterado gesto científico que Lévi-Strauss eleva a profesión de fe teórica. "Principio fundamental" de su noción de estructura es que ésta no remite a la realidad empírica, sino a los modelos construidos a partir de ella; pasar de la primera a los segundos supone dejar atrás la "estructura aparente" para acceder a la "estructura profunda", teniendo presente que las elaboraciones conscientes se interponen como "obstáculos" en esa tarea (*AE*, 251-254). El concepto de estructura así entendido, con su partición inflexible consciente/inconsciente (y sus homólogas: manifiesto/encubierto, empírico/construido, ilusorio/constitutivo, etc.) dilató sus áreas de aplicación desde las relaciones de parentesco hasta un conjunto muy amplio de prácticas y creaciones culturales, entre las cuales los mitos indígenas ocupan un lugar de excepción por la vastedad del estudio a ellos dedicado y asimismo por algún ocasional cotejo de sus atributos con los de la ideación histórica. A la luz de los reclamos de cientificidad y del alcanzado ideal de un conocimiento objetivo que Lévi-Strauss atribuye a la inspiración lingüística de su antropología estructural –la cual, con el ejemplo paradigmático de Trubetzkoy, se apoyaba en las virtualidades heurísticas del acceso al inconsciente–, es interesante retener el cotejo que el autor hace entre la historia y la etnología. Ambas disciplinas –afirma– tienen el mismo objeto (la vida social) y el mismo objetivo (una mejor inteligencia del hombre), pero se distinguen una de otra principalmente por la elección de perspectivas complementarias: "la historia organiza sus datos en relación con las expresiones conscientes de la vida social, y la etnología en relación con las condiciones inconscientes" (*AE*, 19). Conviene, entonces, volver la atención a la percepción lévistraussiana de la historia para apreciar mejor los contornos de la problemática que la opone, en cuanto *res gestae*, a la estructura y, como historia *rerum gestarum*, al Estructuralismo.

[1] Lévi-Strauss, Claude: *Antropología estructural* (1958), trad.: Eliseo Verón, Eudeba, Buenos Aires, 1968, p. 32. (En adelante: *AE* seguido del N° de página.)

El punto de partida para esta disquisición reside en la opción decisiva que supone el mencionado "principio fundamental": contra otras versiones del estructuralismo antropológico –bien representadas en el método conducido por el inglés Radcliffe-Brown–, Lévi-Strauss defiende la índole irreductible de la estructura social a las relaciones sociales existentes, así como el carácter artificial de las reglas de parentesco, no derivable de los lazos biológicos. En oposición a la deriva naturalista de las instituciones sociales y a la fijación empirista en el diseño de los modelos correspondientes, Lévi-Strauss establece con firmeza la discontinuidad de los niveles: su noción de la "estructura", lejos de incorporar de entrada el registro de un conjunto de hechos observados, conduce a un tipo de modelo de elaboración y de inteligibilidad lógica en un sentido acorde con el impulso inaugural de la lingüística saussuriana, basado en la inteligibilidad de la *lengua* como un sistema de relaciones necesarias sólo accesible mediante un enfoque sincrónico. En cuanto sistema de signos, la lengua es aprehendida siempre en uno de sus estados, es decir, en un momento de equilibración de sus unidades, el que corresponde a lo que Saussure llama "el eje de las simultaneidades", metódicamente opuesto al "eje de las sucesiones", el cual remite a las alteraciones del sistema a través del tiempo y, por tanto, a la historia y la evolución (Saussure prefiere hablar de "diacronía"). La ejemplaridad de la iniciativa saussuriana –su bachelardiano "corte epistemológico"– reside en el deslindamiento riguroso de la lingüística estática respecto de la lingüística evolutiva con el consiguiente primado cognoscitivo de la primera, ya que indagar las mutaciones del sistema implica saber cómo el sistema está constituido.

Lévi-Strauss, quien repetidamente ha invocado la obra de Saussure y de su escuela como paradigmática para las disciplinas humanas y sociales, reasume por su cuenta, en el terreno antropológico, la idea de que la inteligibilidad de los fenómenos sociales debe buscarse en el sistema relacional del que forman parte y que ese objetivo sólo es obtenible asumiendo una perspectiva sincrónica de la que, por definición, está ausente la temporalidad histórica. La prolongación consistente de esa actitud, acompañada de una concepción de la historia (*res gestae*) como sucesión de hechos discretos y dispersión "acontecimiental" cuyo conocimiento es, para la etnología, instrumentalmente servicial pero conceptualmente subalterno, realza a la estructura como verdadero objeto teórico y, en el mismo movimiento, relega a la disciplina que provee aquel tipo de información (*historia rerum gestarum*) a un estatus categorial

ancilar respecto del método científico privilegiado, el Estructuralismo.[2] Tal es la situación que delinea la correlación distintiva historia-etnología cuando Lévi-Strauss vuelve más específica la conexión interna a esa división del trabajo académico. Pues el etnólogo, en su opinión, toma en consideración tanto los procesos históricos como las expresiones conscientes de los fenómenos sociales, pero sólo con el fin de "eliminar todo lo que ellos deben al acontecimiento y a la reflexión": lo que le importa es trascender "la imagen consciente y siempre diferente que los hombres se forman de su devenir" para arribar a "un inventario de posibilidades inconscientes" cuyo repertorio provee, en definitiva, "una arquitectura lógica a [los] desarrollos históricos" (*AE*, 23-24). Los términos son inequívocos y remiten a uno de los propósitos más ambiciosos de Lévi-Strauss, declarado, entre otros lugares, en un diálogo filosófico con Paul Ricoeur. Cuando en esa ocasión este último entendió que el asedio lévistraussiano a un "inventario" de esas características asumía la forma de un "kantismo sin sujeto trascendental", la descripción fue aceptada sin sobresaltos por su interlocutor, para quien el buscado "inventario de las constricciones mentales" podía, sí, recordar a Kant, pero con la diferencia de que, en este caso, la indagación se situaba fuera de la propia cultura, desplazándose a los límites más alejados. Mediante tal "transposición de la investigación kantiana al dominio etnológico", el antropólogo estructuralista buscaba determinar "las propiedades fundamentales y constrictivas" válidas para todas las mentes, cualesquiera fueren las sociedades involucradas.[3]

---

[2] En distintas oportunidades, Lévi-Strauss buscó atenuar esa relación de subordinación. Así, en el párrafo final de *Du miel aux cendres* (Plon, París, 1966, p. 408): "Al afirmar resueltamente sus pretensiones... el análisis estructural no rechaza la historia. Al contrario, le asigna un lugar de primer plano: el que por derecho corresponde a la contingencia irreductible sin la cual no se podría concebir la necesidad... Una investigación plenamente volcada a las estructuras comienza por aceptar el poder y la inanidad del acontecimiento".

[3] Lévi-Strauss, Claude: "Réponses à quelques questions", *Esprit*, N° 322, París, noviembre 1963, pp. 630 y 633. El autor se refiere a la siguiente caracterización que hace Ricoeur del "Inconsciente" lévistraussiano: "se trata de un inconsciente más kantiano que freudiano, un inconsciente categorial, combinatorio... un sistema categorial sin referencia a un sujeto pensante". (Cf. Ricoeur, Paul: "Structure et herméneutique", en el mismo N° de *Esprit*, p. 600). En otro diálogo de la misma época, Lévi-Strauss se expresa en términos parecidos sobre el sentido de su "kantismo". E incluso agrega: "filosóficamente, me siento cada vez más kantiano... porque creo que la antropología es una filosofía del conocimiento y el concepto y pienso que sólo situándola en el plano de este último se puede tratar de hacerla progresar". Cf. Caruso, Paolo: *Conversaciones con Lévi-Strauss, Foucault y Lacan*, trad.: F. Serra Cantarell, Anagrama, Barcelona, 1969, pp. 23 y 33.

Si la búsqueda de ese inconsciente clasificatorio establece un horizonte transcultural que vuelve empíricamente irrelevante toda marca histórica, otros desarrollos particulares de la obra de Lévi-Strauss tienen en cuenta las modulaciones del tiempo histórico y su pertinencia para la tarea antropológica. Hasta tal punto aprecia esa pertinencia que en diversas oportunidades ha desestimado la fórmula "pueblos sin historia" como una apelación desacertada que sólo alude a una situación de hecho, lamentable, es decir, la frecuente ausencia o pobreza de registros del pasado en las sociedades que estudia el antropólogo. Si bien "la historia de estos pueblos nos es totalmente desconocida" y, por eso, "quedará para siempre fuera de nuestro alcance, no cabe concluir que ella no existe" (*AE*, 92-93). Cuando en cambio es posible obtener datos sobre estados sucesivos de una comunidad indígena (en la *Antropología estructural* se mencionan algunos ejemplos), el antropólogo atesora esa información, pues ella le permite enriquecer sus claves interpretativas. Lévi-Strauss ha insistido en las ventajas de contar con informaciones precisas sobre las alteraciones en la vida de los pueblos estudiados por el antropólogo para una mejor detección de las estructuras y de los factores que las modifican. Ese interés, en su caso, es coherente con una ambicionada recuperación de lo concreto (reverso de su recelo del formalismo) que, para él, constituye el test final de la investigación etnográfica: en el diálogo con Ricoeur, afirma que "el etnólogo trata también de restituir el sentido, completando sus pruebas objetivas por la intuición"[4] y, en otro lugar, se lamenta cuando el acceso al pasado es ya imposible y sólo restan inconexos vestigios de una forma de vida, de que "lo esencial, es decir la manera en que todo eso se combinaba en una experiencia vivida... ha desaparecido, y desaparecido para siempre".[5] Por eso, cuanto mayor sea el conocimiento de las transiciones que precedieron al estado actual de las sociedades estudiadas, más válido será el resultado de ese estudio.

Ahora bien, en cada ocasión esa actitud receptiva ante los datos que puede proveer la investigación histórica no se desvía de una percepción de tal concurso como auxiliar y mediatizable: es más la datación y la fijación temporal de un desarrollo que la historicidad de la sociedad en la que incidió ese desarrollo. Si entendemos la historicidad como un atributo dinámico y

[4] Lévi-Strauss, Claude: "Réponses" *cit.*, p. 641.

[5] Lévi-Strauss, Claude: "Diogène couché", *Les temps modernes*, N° 110, París, marzo 1955, p. 1203.

una aptitud para articular el presente vivido con un devenir que afecta el ordenamiento social, hay que recordar que Lévi-Strauss ha singularizado a las sociedades "primitivas" como aquellas que "bien instaladas en la historia" detentan "una sabiduría particular" tal que las hace refractarias a la alteración de su estructura y les permite resistir a toda "irrupción de la historia en su seno". La distinción –tipológica, no empírica– entre sociedades "frías" y "calientes", buscaba justamente describir cómo, a diferencia del dinamismo social y tecnológico de las últimas, en las primeras "su medio interno esta[ba] próximo al cero de temperatura histórica" (*AE*, XLIV-XLV). Pero fuera de esos extremos tipológicos –de alcance "sobre todo teórico"–, Lévi-Strauss nunca eludió la problemática del cambio y las situaciones de dinámica social, refiriéndose, según los casos, a las "transformaciones diacrónicas de la estructura" o a una "dialéctica estructural [que] no contradice al determinismo histórico y más bien solicita su concurso" (*AE*, 281, 218) e, incluso, en un contexto de reflexión programática, situó "la idea de una historia estructural" (*AE*, XXXIII) en la vecindad de las elaboraciones afines del historiador Fernand Braudel.

De los ejemplos hasta ahora mencionados, limitados pero representativos, se puede concluir que, inscribiendo la renovación de su disciplina en la vía real abierta a las ciencias humanas por la lingüística de Saussure, Lévi-Strauss establece la primacía excluyente de la inteligibilidad lógica de los modelos estructurales pero arribando, en cada caso, a su construcción luego de una indagación concreta del objeto de estudio en la que la información y aun los conceptos de la historia desempeñan, cuando su disponibilidad y su pertinencia lo aconsejan, una función mediadora y auxiliar aceptada y reconocida por el antropólogo. Por consiguiente, la querella sobre los méritos respectivos de la historia y la estructura (o el Estructuralismo), al menos en lo que se refiere a las posiciones de Lévi-Strauss, debe aclararse en un plano distinto al inmanente al programa etnológico –y las consiguientes realizaciones– de este autor. Dado que la instancia emblemática de esa querella es la enérgica reacción suscitada en Lévi-Strauss por ciertos aspectos de la orientación filosófica de Jean-Paul Sartre en *Crítica de la razón dialéctica*, es conveniente aludir sintéticamente a la argumentación polémica esgrimida a ese propósito en el último capítulo de *El pensamiento salvaje*, una obra, por lo demás, central en la constelación de producciones intelectuales que encumbraron al Estructuralismo y consolidaron su irradiación.

En la *Crítica* –cuyo declarado horizonte era la búsqueda de instrumentos críticos aptos para una intelección dialéctica "de la Historia en curso y de la Verdad en devenir"[6]– los preliminares descriptivos concedían una especial atención al doble atributo de libertad e inercia, de praxis vivida y sedimento objetivado que definía el estatus de los grupos y, en ese contexto, el autor se servía ampliamente de las investigaciones de Lévi-Strauss para meditar sobre la naturaleza de "esas extrañas realidades internas, a la vez organizadas y organizadoras" (*CRD*, 487) que eran las estructuras. En términos generales, Sartre efectuaba una transcripción filosófica de los desarrollos analíticos y de los ejemplos circunstanciados que ofrecían esas investigaciones, preocupado siempre por incorporar ilustraciones concretas de la tensión dinámica entre necesidad y libertad y por el resguardo de "lo subjetivo...como un momento necesario del proceso objetivo" (*CRD*, 66): en el límite, para él, la diferencia de acceso a la realidad humana entre el etnólogo y el historiador debía superarse mediante la constitución de una "antropología estructural e histórica" (*CRD*, 104-105). El último capítulo de *El pensamiento salvaje* desarrolla una impugnación múltiple del programa sartreano que, abarcando cuestiones de método, teoría, filosofía e ideología,[7] es particularmente cáustica en lo que se refiere a la lectura etnocentrista que habría hecho Sartre de los datos antropológicos, correlativa de un postulado culpablemente dogmático como lo sería la equiparación entre humanidad e historicidad. Dado que el nervio de la crítica está en el tratamiento del concepto de historia, resumiremos la posición de Lévi-Strauss al respecto utilizando un esquema facilitador extractado de un momento analíticamente ejemplar en la reconvención que el antropólogo dirige al autor de la *Crítica*. En efecto, Lévi-Strauss se interroga allí sobre la modalidad sartreana de invocar a la historia ya que, dice,

[6] Sartre, Jean-Paul: *Critique de la raison dialectique*, t. I, Gallimard, París, 1960, p. 11. (En adelante: *CRD* seguido del N° de página.)

[7] En términos generales, la argumentación antisartreana de "Historia y dialéctica" –el último capítulo de *El pensamiento salvaje*– es la manifestación más expresiva del rechazo del Estructuralismo a varias aserciones filosóficas cuya obsolescencia constituía la premisa negativa de su elaboración teórica: la actividad constituyente de la conciencia, la soberanía del sujeto, la translucidez de la praxis, la reapropiación del sentido de la Historia, el conjeturable fin de las alienaciones. Las diversas líneas del postestructuralismo considerarán ese conjunto de postulados, en los casos en que resurgen, como puros arcaísmos, más pasibles del sarcasmo que de la refutación. En ese aspecto, el texto lévistraussiano promovió un emergente sentido común tanto más eficaz cuanto que sus tesis disuasivas no inspiraron ninguna contraargumentación de relieve en el campo filosófico.

"cuesta trabajo descubrir si se trata de [(a)] esa historia que los hombres hacen sin saberlo; o de [(b)] la historia de los hombres tal como los historiadores la hacen, sabiéndolo; o, por último, de [(c)] la interpretación, por el filósofo, de la historia de los hombres, o de [(d)] la historia de los historiadores".[8]

Esa distribución –irónicamente esgrimida para sugerir un confusionismo conceptual favorecido por el uso polisémico de la noción de historia– no estructura la réplica lévistraussiana, pero aquí resulta útil para distinguir sus blancos específicos. De éstos, el más ostensible es el papel presuntuoso del filósofo de la historia, por un lado exégeta intransigente del relato histórico (d), por otro dispensador etnocéntrico de historicidad (c) a sus congéneres culturales y, siempre, oráculo omnisciente de la praxis ciega de los agentes (a), todo ello en abismal contraste con el saber puramente clasificatorio que sería el propio de la disciplina histórica (b). Esta última caracterización es, de hecho, la epistemológica piedra de toque de la argumentación; Lévi-Strauss le consagra un espacio mucho mayor que a las otras refutaciones y, también, en el marco de toda su obra, el tratamiento conceptual más dilatado.

Sus notas principales son éstas: la historia (b), como toda disciplina, se vale de una codificación (la cronología) cuyos "dominios" (milenios, siglos, años) son discontinuos; siendo sólo método y no estando necesariamente "ligada al hombre", su utilidad consiste en inventariar los elementos "de una estructura cualquiera, humana o no humana" (*PS*, 380); tiene una relación de simetría con la etnología, en cuanto ambas se ocupan del abanico de las sociedades humanas, una en el tiempo y la otra en el espacio. Afirmada con vigor esta deflación de la eminencia de la historia (b) como rama del conocimiento social, Lévi-Strauss puede ejercer todo su sarcasmo con los deslizamientos especulativos (d) y las impostaciones injustificadas (c) a que ella ha dado lugar. En particular, es el inmoderado apego a la temporalidad (como categoría definitoria) el objeto de su irrisión: en lo que parecen ser ecos de una antigua impaciencia ante el bergsonismo,[9] sugiere que la ilusión de temporalidad restituida, de acceso "al ser mismo del cambio" que daría la historia

[8] Lévi-Strauss, Claude: *El pensamiento salvaje* (1962), trad.: Francisco González Aramburo, Fondo de Cultura Económica, México, 1964, p. 363. (En adelante: *PS* seguido del N° de página.) En lo que sigue, utilizaremos las letras interpoladas para distinguir las diferentes acepciones de "historia" según la cita.

[9] Cf., p. ej., algunas alusiones en la autobiografía intelectual de Lévi-Strauss: *Tristes tropiques* (1955), Union générale d'éditions, París, 1963, pp. 37 y 42.

se origina en nuestra supuesta aprehensión del "devenir personal como un cambio continuo": así, el conocimiento histórico coincidiría "con la evidencia del sentido íntimo" (*PS*, 371-372). Su concepción de la índole discontinuista del procedimiento del historiador (codificación, clasificación, selección) es la refutación de ese sofisma, así como la imputación a Sartre de "sociologizar el *Cogito*" (*PS*, 361) o sea de asignar a la propia sociedad un punto de vista incondicionado, lleva a la denuncia del etnocentrismo de la *Crítica* y se complementa con la disuasiva relativización de la conciencia histórica, verdadero blanco estratégico del ataque, ya que él acumula, uno tras otro, los varios disensos: filosófico, historiográfico, político, cultural.

Así, el embate contra la conciencia histórica es pluridimensional y pone en evidencia los diversos registros sobre los que ha incidido el Estructuralismo en su refiguración de la escena intelectual. La fundamental enseñanza saussuriana según la cual en el sistema de la lengua "sólo hay diferencias sin términos positivos" se prolonga en Lévi-Strauss en la tesis de que "la verdad del hombre reside en el sistema de sus diferencias", premisa ésta que desmonta la equivalencia de humanidad e historicidad, ya que la aprehensión de esta última es un atributo localizado, propio de nuestra cultura y, desde luego, inexistente en los "pueblos sin historia". En esta perspectiva, la conciencia histórica es apenas un ingrediente interno a una variedad cultural entre las miles que dan testimonio de la condición humana; una particularidad, por tanto, cuya reivindicación supone "mucho egocentrismo y mucha ingenuidad" (*PS*, 360-361). Pero Lévi-Strauss no se limita a recusar la extrapolación de la historia (y el saber de ella) a una humanidad general; pone en foco las condiciones mismas en que se despliega la conciencia histórica cuando ésta encuentra su asidero en las instancias fundadoras de la política moderna, es decir en el proceso de la Revolución Francesa.

En ese punto, la polémica deriva en una liquidación astutamente conjunta del proyecto filosófico de Sartre, del saber difuso y convencional de esa Revolución y del soporte cognoscitivo de una política progresista inspirada en su legado. El libro de Sartre invocaba a menudo coyunturas precisas de la Revolución Francesa con el doble fin de exhibir, en la dinámica de la acción, la ambigüedad del sentido de los hechos (en parte derivada de la colisión de los "proyectos" y de su aprehensión sesgada por los actores) y, por otro lado, en la historiografía relativa, el tratamiento insatisfactorio de tales episodios. El horizonte crítico y totalizante de la razón dialéctica encontraba, en esa ar-

ticulación de múltiples iniciativas contrapuestas y unidireccionales determinaciones de estructura, un terreno de elección para indagar las condiciones de acceso a "una Verdad de la Historia" (*CRD*, 152). Lévi-Strauss, por su parte, recompone esos propósitos con deliberada brusquedad: el problema planteado por Sartre, dice, "puede reducirse a éste: ¿en qué condiciones es posible el mito de la Revolución Francesa?" (*PS*, 368). Hay que tener presente todo lo que se juega en ese circunscripto giro lexical, ya que el autor, conspicuo especialista de la mitología aborigen, esboza aquí una paridad funcional entre los cuadros interpretativos de la filosofía de la historia y las formaciones imaginarias del "pensamiento salvaje": en uno y otro caso, la figuración del pasado derivaría de una fantasía constructiva pasible de reducción antropológica. El corolario de este vuelco es una inversión completa de la relación de inclusión: para Sartre (y el materialismo histórico), los hallazgos de la antropología son explicados, en definitiva, por conceptos históricos; para Lévi-Strauss, la ideación histórica constituye un caso especial (en el abanico de las culturas) sobre el que tienen jurisdicción los conceptos antropológicos.

Si bien no es la primera vez en que se alude a un "mito de la Revolución Francesa" –en 1954 lo había hecho el historiador Alfred Cobban, como un provocativo *incipit* de su alegato revisionista–, la calificación lévistraussiana tiene un filo más agudo porque, tras la Revolución Francesa, afecta a cualquier constelación de hechos lejanos a la que se pretenda adjudicar una interpretación relevante para la acción presente. Éste es un desarrollo particular de la crítica de la razón histórica cuya premisa es la índole provisional y contingente de la atribución de significado; creemos comprender lo que se dirime en la Revolución Francesa porque ésta todavía está "en foco", pero bastaría tomar distancia de tal situación para que esa impregnación de sentido, esa "verdad vivida" pierda su inteligibilidad y decline su nitidez hasta extinguirse por completo. Ahora bien, la implicación política de este argumento está dada por su inmediata conversión en juicio sobre los soportes ideológicos de la acción: si la historia de la Revolución Francesa sigue suministrando claves y categorías comprensivas para el presente, el eclipse de su sentido debe volver obsolescente ese fundamento. Lévi-Strauss juzga, en consecuencia, que quizá "la edad de oro de la conciencia histórica" ya ha concluido, y, por ello, desalienta explícitamente la suposición del "hombre de izquierda" de vivir todavía aquella época en que era posible "una congruencia entre los imperativos prácticos y los esquemas de interpretación" (*PS*, 368-369). De esta hi-

pótesis, sin embargo, él no deriva el desaliento de esos esfuerzos, si bien el modo en que los autoriza supone una "sabiduría" difícilmente practicable, ya que implica una conciencia desdoblada que por un lado asume a la historia como fundamento cognoscitivo y, por otro, la reconoce como mito; en la acción, incorpora sus luces, en la reflexión advierte su opacidad. No fue, desde luego, este insondable consejo el legado perdurable de *El pensamiento salvaje*, pero sí su intransigente aclimatación del nuevo saber estructuralista, especie de *Instauratio magna*–sostenida por las demás obras del autor– que suscitaba, entre otros efectos, la parsimoniosa erosión de las filosofías de la conciencia y las filosofías de la historia (en cuya intersección se había situado Sartre).

En particular, la devaluación de la conciencia histórica, asimilada ahora a formación mítica, y una insidiosa depresión del sentido, entendido en adelante como remanente superficial de articulaciones subyacentes, fueron ambos resultados de la reducción antropológica que con sostenido aliento había practicado Lévi-Strauss ilustrándola sin atenuante en "Historia y dialéctica". Incluso es posible leer la fundación del postestructuralismo (o de algunas de sus tendencias) en el críptico apotegma según el cual "todo sentido es justiciable de un menor sentido, que le da su más alto sentido" (*PS*, 370), amplificación del juicio admonitorio de que "es vano indagar el sentido más verdadero buscándolo en la conciencia histórica" (*PS*, 367). Este *dictum* y otros similares (entre ellos, el que denunciaba en "la historicidad, el último refugio de un humanismo trascendental": *PS*, 380) fueron representativos de una consistente impaciencia ante los *topoi* en que se había demorado la filosofía francesa hasta entonces sin sentirse inclinada a revisarlos luego de las adquisiciones de las ciencias estructurales. De allí que un sector emergente de esa filosofía, sensible a tales adquisiciones y dispuesto a coordinarlas con diversos programas renovadores, adoptara también, ante las certidumbres del *Cogito*, la fenomenología marxistizante y la retórica del Hombre y sus producciones (o sus alienaciones) una actitud de rechazo que, en la coyuntura de los años 60, era inescindible del contiguo impulso modernizante que el Estructuralismo estaba sedimentando. Aquí restringiremos el comentario a dos filósofos –Michel Foucault (1926-1984) y Louis Althusser (1918-1990)– que en esos años fueron invariablemente asociados por los observadores de la escena intelectual (Sartre incluido) con la deriva estructuralista y su repudio del humanismo y del historicismo.

Por lo demas, como en tal derivación predominan los aspectos críticos (aquí: lo que el Estructuralismo rechaza) sobre los constructivos, es habitual que el pensador particular remarque su margen de autonomía y se distraiga, en cambio, de aquella deuda: tanto Foucault como Althusser negaron la filiación estructuralista de sus trabajos en el mismo momento en que su amplia recepción descansaba en ese supuesto. Pero ambos edificaron su obra sobre el terreno que Lévi-Strauss (y algunos otros) despejaron: el recelo de la conciencia –"enemiga secreta" de las ciencias humanas–, la erosión de la soberanía del sujeto, el escarnecimiento del humanismo historicista, la relativización de la historia acontecimiental (también argumentada por Fernand Braudel), etc. fueron temas heredados que cada uno articuló con los propios.

La fase de la producción de Foucault más claramente asociada con la difusión del Estructuralismo (y en la que éste mismo es una referencia explícita) está representada por sus libros *Las palabras y las cosas* (1966) y *La arqueología del saber* (1969): en el primero, acomete una descripción diferencial de las formas en que se organizó y especificó el saber del hombre –en Europa occidental– desde el Renacimiento hasta el siglo XX, estudiándolas como conjuntos sincrónicos cuyos respectivos principios cognoscitivos (*"epistemes"*) se escalonan a lo largo del período en una escansión discontinua; en el segundo, presenta una teoría general –crítica y programática a la vez– de los discursos a nivel categorial, desechando las clasificaciones y articulaciones convencionales e introduciendo una serie de nociones sustitutivas aptas para dar cuenta de un funcionamiento que se explica por regulaciones anónimas y, por tanto, ajenas a la actividad de una conciencia constituyente.

En un caso tácita, en el otro manifiesta, la polémica con la historia de las ideas es la contracara crítica del proyecto "arqueológico" foucaultiano tal como éste se despliega en los libros mencionados: inicialmente, como brusca e intrigante refiguración del saber humanista y científico; luego, como agenda teórica de los conceptos que permitirían pensar y justificar ese dislocamiento y, con él, el de la perspectiva obsolescente de la historia de las ideas. Foucault busca radicalizar una mutación epistemológica que encuentra ya en acto –en los historiadores de la revista *Annales* y en la historia de las ciencias renovada por Bachelard y Canguilhem, p. ej.– y que es tributaria de una noción, la de discontinuidad, a la que él, por su parte, otorga tanto una función constructiva en su teoría del discurso como un rol deconstructivo frente a los supuestos teleológicos, totalizantes, antropológicos y subjetivistas de la

historia de las ideas. Es en el deslinde metodológico de estos rasgos desertables donde se instala su "arqueología", una vez abolido el "narcisismo trascendental" de la vieja disciplina. Pero tanto esta última imputación como otras vehementes que *La arqueología del saber* dirige a su enemigo filosófico no son, en su acumulativa insistencia, más que una dilatación hiperbólica del argumento antihistoricista que Lévi-Strauss había expuesto, con sobria eficacia, en *El pensamiento salvaje*.

Esa pasión vindicativa y ese duro sarcasmo movilizados contra el humanismo y las filosofías de la conciencia –antes prevalecientes– otorgaron al gesto rupturista de Foucault una ejemplaridad y una cualidad doctrinaria más perturbadoras que las análogas "implicaciones filosóficas" advertidas en el estructuralismo lévistraussiano. Ilustrativa de ese salto de nivel –y asimismo de la propagación más fluida de los ideologemas– fue la resonancia alcanzada por el tema conclusivo de *Las palabras y las cosas*: al sugerir un inminente "fin del hombre", Foucault añadía un irónico corolario nietzscheano a las ya sedimentadas adquisiciones del Estructuralismo y provocaba, con tal rispida fórmula, un debate más intenso (y equívoco) que el que pudo suscitar antes Lévi-Strauss al aseverar –también en línea con esas adquisiciones– que "el fin último de las ciencias humanas no [era] constituir al hombre, sino disolverlo" (*PS*, 326).

Como Foucault, también Althusser niega la vigencia del hombre como unidad normativa o figura reguladora de la meditación filosófica y la investigación social; pero el "antihumanismo teórico" que propone tiene una función polémica más riesgosa porque busca instalarse, disuasivamente, en un cuerpo de pensamiento políticamente mediado y para corregir esa mediación: su intervención es la de un filósofo comunista que revisa el canon para devolver eficacia a las metas partidarias.

Más allá de la ambigua fortuna de ese propósito, lo que interesa aquí es la articulación de sus recursos con los ofrecidos por el Estructuralismo en su faz más constructivista. En Althusser, el antihumanismo no sólo devela los puntos ciegos de la filosofía de la época sino también los del corpus heredado por el que, idealmente, se regiría la práctica revolucionaria: en particular, la vertiente antropológico-humanista de la obra marxiana (cristalizada en nociones perdurables como "alienación", "fetichismo", etc.), cuya neutralización condiciona entonces el rescate de las verdaderas innovaciones teóricas de Marx, incompatibles con aquella "problemática".

Del escrutinio realizado, emerge un Marx conspicuamente científico cuya práctica teórica posee los atributos que un lector atento de Bachelard, Canguilhem y Braudel podía reconocer como epistemológicamente válidos: discontinuidad entre lo real y su intelección, ruptura con nociones ideológicas que libera el trabajo del concepto, disolución de unidades históricas imaginarias y producción de historias diferenciales, etc. Si la autoridad reconocida a esos autores no deriva necesariamente de una lectura en clave estructuralista, la incorporación de sus incitaciones en el marxismo reconstruido de Althusser muestra su armonía con ella, hasta el punto de vertirse en un léxico que, en un momento ulterior, será objeto de autocrítica, aunque preservando las nociones adquiridas. A pesar de algunos deslindes respecto de aspectos característicos del Estructuralismo –el principio metódico del corte sincronía/diacronía, p. ej.–, la empresa de Althusser se inscribe en su órbita no sólo por el adoptado rechazo del empirismo de los modelos al que opone una opción formalizante, sino también por la reconducción de ciertas postulaciones sobre el papel de lo imaginario en la vida social. Por ejemplo, la importante distinción de Althusser entre el "objeto real" y el "objeto de conocimiento" evoca la distinción lévistraussiana entre la realidad empírica y el modelo apto que dará cuenta de ella: en uno y otro caso, el énfasis está puesto en la heterogeneidad de esos planos y en la preservación de la actividad constructiva de la abstracción.

Por otro lado, la concepción que tiene Althusser de la ideología –innovadora respecto al marxismo clásico– según la cual esta última no es un componente exclusivo de las sociedades clasistas, sino una dimensión coextensiva de todo estado social, ya que –como dice en *La revolución teórica de Marx* (1965)– "constituye una estructura esencial en la vida histórica de las sociedades", evoca, por su parte, la subyacencia irredimible de la función mítica que Lévi-Strauss hizo valer contra la supuesta ilustración de la conciencia histórica. Hacia la época, sin embargo, otras fueron las correspondencias detectadas entre las virtualidades de una óptica estructuralista y los conceptos que Althusser buscaba naturalizar en el marxismo, p. ej. la consideración, en los modos de producción, de una combinación de "elementos del sistema de formas" o –en ese mismo contexto– la caracterización de los hombres como "portadores" o "soportes" de relaciones de producción: ambas fueron luego defendidas por Althusser en *Elementos de autocrítica* (1974) como marxianas y no estructuralistas, si bien en el marco de una admisión de haber "flirteado"

con la terminología de esta corriente (aunque con el antecedente prestigioso del "coqueteo" con la terminología de Hegel que había reconocido Marx en su momento). Por otro lado, su alegación de la incompatibilidad de otros componentes de su teoría con el Estructuralismo es válida y debería ser ociosa en un clima intelectual menos cargado de recelos sobre autonomías, fronteras epistemológicas, influencias y paradigmas compartidos: de hecho, la creatividad del enfoque de Althusser produjo efectos diseminados en muchos campos de trabajo, dentro y fuera del marxismo, de tal modo que la hibridación por él realizada no fue sino la primera de una larga serie.

No obstante, durante ese período convergieron sobre él y sobre Foucault la disgustada reacción y el malestar que suscitaban el descarte del humanismo y la dilución de la conciencia histórica. Filósofos, ensayistas e historiadores encontraron irritante, superficial y aventurada tanto la irónica desintegración de la figura del Hombre como la encarnizada refiguración discontinuista de la Historia, vistas, una y otra iniciativa, como el natural desemboque de una improvisada doctrina de la estructura.[10] Ahora bien, mientras los filósofos Foucault y Althusser se esforzaban por negar celosamente cualquier adscripción al Estructuralismo –*La arqueología del saber* y *Elementos de autocrítica* dedican, en cada caso, varias páginas a ese fin–, el escritor Roland Barthes (1915-1980), ensayista de mutables empeños intelectuales, asumía, en su estación estructuralista, una identidad plena con la corriente, a la que buscó dotar de una normativa terminología razonada y, por otro lado, de una fundamentación cultural de su emergencia como rasgo de época. En el primer caso, en los *Elementos de semiología* (1964), introducidos bajo la audaz premisa de una corrección al programa de Saussure –"no es la lingüística una parte de la ciencia general de los signos, sino la semiología una parte de la lingüística"[11]– y, en el segundo, en un ensayo fulgurante que ponía de manifiesto el sustrato experiencial e ideativo del que tomaban ins-

[10] Algunas de esas críticas: Sartre, Jean-Paul: "Entrevista de Bernard Pingaud" (1966), en Sebreli, J. J. (comp.): *Sartre por Sartre*, Jorge Álvarez, Buenos Aires, 1968, pp. 207-217; Garaudy, Roger: "Structuralisme et 'Mort de l'Homme'", *La Pensée*, París, N° 135, 1967, pp. 107-124; Le Bon, Sylvie: "Un positivista desesperado: Michel Foucault", en AA.VV.: *Análisis de Michel Foucault*, Tiempo Contemporáneo, Buenos Aires, 1970, pp. 94-121; Thompson, Edward P.: *Miseria de la teoría* (1978), trad.: Joaquim Sempere, Crítica, Barcelona, 1981.

[11] Barthes, Roland: "Presentación" [de *Elementos de semiología*] (1964), en AA.VV.: *La semiología*, trad.: Silvia Delpy, Tiempo Contemporáneo, Buenos Aires, 1970, p. 12.

piración los modelos estructurales. Concebida bajo la especie de un dinamismo particular, "la actividad estructuralista" se desplegaba y era operada por un nuevo tipo humano, "el hombre estructural", que aparecía como un consecuente descubridor de formas y explorador del sentido.[12] Pero sobre todo Roland Barthes fue quien introdujo perdurablemente el examen del discurso histórico en la agenda estructuralista, incorporando una perspectiva a la vez lingüística, retórica e ideológica.[13] En la medida en que ese enfoque buscaba dilucidar los dispositivos de producción de significación y verosimilitud en la escritura histórica articulando el funcionamiento de los recursos literarios con las opciones formales del historiador, esa parte de la obra de Barthes fue tanto anticipadora como promotora de algunas temáticas estratégicas puestas en circulación por los "nuevos" filósofos de la historia.[14] Pero, desde luego, éstos comenzaron a desarrollar sus ejercicios teóricos en una escena intelectual completamente renovada, hasta el punto de que sus códigos de reconocimiento, léxicos y problemáticas volvieron casi irreconocible la antigua antinomia –y las resultantes tensiones– del Estructuralismo y la Historia.

---

[12] Barthes, Roland: "L'activité structuraliste" (1963), en *Essais critiques*, Seuil, Paris, 1964, pp. 213-220.

[13] Los principales textos de Roland Barthes fundadores de esa problemática son: "El discurso de la historia" (1967), en Sazbón, José (comp.): *Estructuralismo y literatura*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1970, pp. 35-50; y "El efecto de realidad" (1968), en AA VV.: *Lo Verosímil*, trad.: Beatriz Dorriots, Tiempo Contemporáneo, Buenos Aires, 1970, pp. 95-101.

[14] Los principales exponentes de la "nueva" filosofía de la historia siguen encontrando útil la meditación de Roland Barthes sobre la escritura histórica, así como algunos de los conceptos que él propuso para analizarla. Cf., p. ej., White, Hayden: *Figural Realism. Studies in the Mimesis Effect*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1999, pp. 20-26, 37-39; Ankersmit, F.R.: *History and Tropology. The Rise and Fall of Metaphor*, University of California Press, Berkeley, 1994, pp. 139-144, 156-159; Kellner, Hans: *Language and Historical Representation. Getting the Story Crooked*, The University of Wisconsin Press, 1989, pp. 115-117, 296-298; Vann, Richard T.: "Turning Linguistic: History and Theory and *History and Theory*, 1960-1975", en Ankersmit, Frank y Kellner, Hans (comps.): *A New Philosophy of History*, The University of Chicago Press, Chicago, 1995, pp. 56-59.

Bibliografía recomendada

REMOTTI Francesco, *Estructura e Historia. La antropología de Lévi-Strauss*, trad.: Francesc Serra Cantarell, A. Redondo editor, Barcelona, 1972.
SAZBÓN José (comp.), *Estructuralismo e historia*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1972.
SCHMIDT Alfred, *Historia y estructura. Crítica del estructuralismo marxista*, trad.: Gustavo Muñoz, Alberto Corazón editor, Madrid, 1973.
CARUSO Paolo, *Conversaciones con Lévi-Strauss, Foucault y Lacan*, trad.: F. Serra Cantarell, Anagrama, Barcelona, 1969.

La filosofía alemana y los problemas de "la" historia (1774-1830). La metafísica del Plan

Martín H. Sisto

¿Acaso no necesitarían conocer el Plan?
Herder

Un ensayo filosófico
que trate de construir la historia universal
con arreglo a un Plan de la Naturaleza...
no sólo debemos considerarla como posible,
sino que es menester que lo pensemos
en su efecto propulsor.
Kant

Pero se dice que este plan
se halla oculto a nuestros ojos
e incluso sería temeridad querer conocerlo.
Hegel

La expresión "idealismo alemán" en el ámbito de la filosofía de la historia, tiene su fundamento. Comprendemos bajo dicha expresión a varios autores que se ocuparon del tema: Lessing (1729-1781), Fichte (1762-1814), Schelling (1775-1854) y otros menos conocidos. Pero consideramos sus hitos fundamentales las obras de Herder (1744-1803), Kant (1724-1804) y Hegel (1770-1831). No es que éstas agoten los desarrollos de esta corriente de pensamiento; pero sí permiten comprenderla en sus temas fundamentales, sobre los cuales se darán las variaciones.

El objeto de este capítulo es presentar esos temas, para mostrar, en medio de las distintas posiciones que en los capítulos siguientes veremos más en de-

talle, los fundamentos que nos permiten considerar a estas filosofías como parte de una misma corriente de reflexión.

Los epígrafes que lo encabezan ya nos anticipan algo del objetivo común y a su vez de los distintos temperamentos filosóficos en que se conjuga. Dicho objetivo es descubrir el Plan. La expresión proviene de la Biblia y la tradición judeocristiana; pero sin duda en el marco de estas filosofías pasa a sonar como algo detectivesco. Y la resonancia tiene su razón de ser. Una mirada superficial podría ver en estas filosofías mucha teología. Pero juzgar por ello que de lo que estamos hablando es de "cuestiones religiosas" sería un error de perspectiva, porque se trata justamente de lo contrario. En un ámbito que desde hacía siglos se consideraba propio de la teología judeocristiana, la nueva filosofía pretende incursionar evaluando su derecho propio, el de la sola razón, *bloße Vernunft*, expresión que se volverá clásica en la filosofía moderna. Se trata de determinar si aquel Plan divino que Dios parece tener respecto de la historia es posible conocerlo, al menos parcialmente, y de ver de qué se trata.

El itinerario que recorre el capítulo coincide bastante con lo que sucedió cronológicamente. Porque de planteos metafísicos ligados con cuestiones religiosas, advertiremos que la discusión va adentrándose cada vez más en disquisiciones prácticas y epistemológicas.

Algunas coordenadas de la herencia recibida

Pero ya este intento tenía sus antecesores, y conviene retomar la situación de la filosofía de la historia en donde se inserta la obra de Herder. Como hemos visto, la expresión "filosofía de la historia" fue acuñada por Voltaire con el libro que tenía el mismo nombre, aunque luego el filósofo francés cambiaría el título en la edición posterior. Sin embargo la expresión quedó. La exposición de Voltaire pretendía responder a la doctrina de Bossuet; como señala Brumfitt, "reemplazar a Bossuet (...) éste era el objetivo principal".[1] Bossuet era un jesuita encargado hacia fines del siglo XVII de la instrucción del delfín de Francia y escribió un *Discurso sobre la Historia universal* (1681). En este libro la Providencia

[1] *The complet Works of Voltaire*, p. 32, Introduction (J. H. Brumfitt). Tomo 59, Institut et Musée Voltaire, Genève-University of Toronto Press, 1969.

aparece como la parte actora fundamental, no sólo en la historia religiosa sino también en la civil. Frente a las graves luchas religiosas de la época, Bossuet considera en principio que de haber unidad *religiosa* en Europa, ésta no se logra identificando elementos en común entre las distintas sectas. Ya otro filósofo había entrado en polémica a fines del siglo XVII con la posición de Bossuet: Leibniz. El filósofo alemán escribiría más tarde una *Teodicea* (1710). En discusión con Pierre Bayle, también como Bossuet, demuestra cómo la Providencia actúa en la Historia. Pero el acento aquí está dado por el título del primer apartado de su libro: "Tratado sobre la correspondencia entre la fe y la razón". Leibniz, también científico y diplomático, intenta a diferencia de Bossuet una conciliación entre las religiones sobre la base de un entendimiento común. Para ello busca mostrar cómo las verdades reveladas del cristianismo son en realidad accesibles a la mera razón. Sólo que en términos históricos llegar a ellas es fruto de un largo proceso. Ahora bien, como dichas verdades son necesarias para la salvación, Dios las reveló al hombre en un determinado momento de la Historia. De tal modo, esta "teodicea"[2] –nombre acuñado por Leibniz– atenúa la consideración de la Encarnación como el acontecimiento decisivo que divide en dos la Historia, y vuelve relativo el "antes" y "después" de Cristo. Aun así, y a diferencia de la antigüedad, en donde la Historia es entendida en términos circulares, en la concepción de Leibniz sigue preservando el esquema lineal de la tradición judeocristiana: es decir, la Historia no es entendida en términos cíclicos, a modo de la Naturaleza, sino con un origen y un destino diferentes entre sí. El título completo de esta obra leibniziana es el siguiente: *Ensayos de teodicea sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal*. El sello de Leibniz durará largo tiempo. Así Hegel, por ejemplo, señala en las *Lecciones sobre Filosofía de la Historia Universal*:

> "Nuestra consideración es, por tanto, una Teodicea, una justificación de Dios, como la que Leibniz intentó metafísicamente, a su modo, en categorías aún abstractas e indeterminadas: se propuso concebir el mal existente en el mundo, incluyendo el mal moral, y reconciliar al espíritu pensante con lo negativo" (*LFHU* 36)[3].

[2] Del griego "*theos*" Dios, y "*dikazein*" decir correctamente, juzgar, decidir.

[3] En este capítulo y los siguientes abundaré en citas que a mi modo de ver son claves para la lectura de sus textos, y que dada la extensión de la obra de estos filósofos, ellas sirvan como puntos de referencia para afrontarlos. La aclaración de las abreviaturas se encuentran en la Bibliografía.

Pero el acento que notábamos en Leibniz será mucho más que un acento, como veremos luego.

A la relativización del antes y después de la Historia que hemos mencionado, se le sumará luego la pujante autoconciencia de la Ilustración: es una época en la que se reflexiona mucho sobre el lugar de la cultura del tiempo en relación con la Historia. La autoconciencia ilustrada genera una revisión histórica con el fin de esclarecer su lugar. Y el resultado –un poco buscado– es una interpretación de la Historia en la que, en cierto sentido, el movimiento ilustrado resulta el vértice de todo su acontecer. Cuando uno lee los textos de algún pensador de la Ilustración, da la impresión de que toda la Historia esta esperando este movimiento cultural. Y muchos de ellos buscan rastros de ilustración en la Historia anterior. El lema de esta autoconciencia histórica es La Razón. Esta conciencia de sí de la Ilustración logrará su esplendor con la Revolución Francesa, de la que se proclama inspiradora. Recordemos que la Revolución Francesa intentará cambiar la datación de la Historia en su totalidad: pretendía constituirse en el año cero.

Voltaire, decíamos, quizás el representante máximo de la Ilustración, narra una historia en la cual la intervención divina no cuenta como parte efectiva, en contraste con la obra de Bossuet. Tiempo después también toma posición contra el optimismo de Leibniz en una pequeña obra, cuyo título nos dice mucho: *Candide, ou l'optimisme* (1759). Pues curiosamente, aun siendo iluminista, Voltaire rechaza el optimismo racionalista leibniziano. Sobre este trasfondo de discusiones surgirán las nuevas teorías filosóficas sobre la Historia, comenzando por Herder.

"La" Historia y sus problemas

Podríamos considerar el ensayo de Herder titulado *También una filosofía de la historia para la educación de la humanidad* (1774) como la inauguración de una segunda etapa en la constitución de la filosofía de la historia, en cuanto ámbito propio de reflexión. Hay un arco de cincuenta y cuatro años entre esta obra de Herder y la publicación de la última edición de Hegel de la *Enciclopedia de las Ciencias filosóficas en compendio* (1830). En la discusión que tiene lugar a lo largo de este período se han de tener en cuenta las obras de Herder, de Kant, de Hegel y la de sus interlocutores: desde Voltaire, Leibniz,

Bossuet, pasando por Montesquieu, Rousseau e Iselin; hasta Lessing, Schiller, Hamman, Schelling y otros. Vayamos ahora a los términos clave del vocabulario perteneciente a estas filosofías y esta época y a los problemas fundamentales que intentan formular y darles solución.

Una primera palabra que es necesario aclarar es la misma de Historia[4], o mejor, la expresión "*La Historia*". En el sentido más amplio en que hablan estos filósofos, ésta no es concebida como algo con entidad propia, algo así como una sustancia con leyes particulares que gobiernan su movimiento. La Historia es básicamente pensada por ellos como "*el escenario*", un todo en el que tarde o temprano se hacen públicas las acciones de los hombres y los resultados de sus obras. Ya Bossuet se expresaba en esos términos[5]. Se trata de comprender la trama de la Historia, de igual modo que si entrásemos en un teatro en el medio de una función. La metáfora del escenario (*Schauplatz, Weltbühne, Szenen, Theater, Welttheater*) es usada frecuentemente por los tres filósofos:

> "(...) porque todas las escenas (*Szenen*) en que cada actor sólo desempeña un papel en el que puede desempeñarse y ser feliz, todas esas escenas también pueden constituir un todo, una representación total..." (Herder, *TF* 114)
> "(...) no es posible evitar cierta desgana cuando se contempla su ajetreo sobre la gran escena del mundo (*Weltbühne*) (Kant, *IHUC* 41) (...) el gran teatro (*Schauplatz*) de la sabiduría suprema..." (Kant, *IHUC* 63)
> "Hay la conocida anécdota de César, que refiere que en un pequeño municipio halló las mismas aspiraciones y actividades que en el gran escenario (*Schauplatz*) de Roma. Los mismos afanes y esfuerzos se producen en una pequeña ciudad que en el gran teatro del mundo (*Welttheater*)." (*LFHU* 39)

Estos filósofos se proponen indagar si existe una trama que subyace a todas las tramas, y en caso de que fuera así, determinar quiénes son los actores.

Podemos articular los problemas a los que intentan responder Herder, Kant y Hegel en dos constelaciones temáticas.

---

[4] Por los motivos aquí expuestos, utilizaremos la palabra "Historia" con mayúsculas, teniendo en cuenta que el objeto de estos pensadores es fundamentalmente "La" historia, en el sentido que lo aclaramos en este capítulo

[5] "Un tel abrégé, Monseigneur, vos propose un grand spectacle" (p. 666) *Discours sur l'histoire universelle, Ouvres*, Textes établis et annotés par l'abbé Velat et Yvonne Champailler. Paris, Gallimard, 1961.

1. Problemas metafísicos y prácticos. La continuidad de la civilización

La filosofía de la historia considera en primer plano al hombre y su obra en términos colectivos: en cuanto "civilizaciones", "generaciones", "pueblos" o más genéricamente "humanidad". Es en este contexto que se encuadran los problemas *del mal, el de la efectividad de la acción humana y de su libertad, y el de la intervención de Dios en el mundo como Providencia*. Porque la cuestión del destino último del hombre individual se encuentra en un segundo plano, y queda en principio relegada al ámbito religioso. Esto no significa que la prioridad entre estos dos planos, y por consiguiente el problema del destino del individuo y del género humano no sean asunto de discusión central, como lo veremos en los capítulos que siguen, con la polémica entre Herder y Kant. Muchos años después, la prioridad del plano colectivo será motivo de una de las críticas de Kierkegaard hacia Hegel. Este problema y sus consecuencias se presentarán en toda su gravedad en la medida en que se entienda el destino individual como un fenómeno que el devenir histórico absorbe por completo, tal como se puede interpretar la filosofía de Hegel.

Con la expresión "continuidad de la civilización" queremos indicar genéricamente el fenómeno por el cual los hombres emplean la vida para generar obras culturales admirables o bien grados de desarrollo cultural notable, no sólo para sí mismos, sino también para la posteridad. Y sin embargo la Historia nos muestra una sucesión de ruinas. Como subrayan nuestros autores:

> "Transitorio es todo en la historia. A la entrada de su templo están escritas las palabras: Vanidad y Caducidad. (...) nuestra vida transcurre sobre los escombros de constituciones y reinos destruidos." (Herder, *IFHH* 487)[6]
> "No es posible evitar cierta desgana cuando se contempla su ajetreo [el de la historia humana] sobre la gran escena del mundo; (...) a la postre se nos figura que el tapiz humano se entreteje con hilos de locura, de vanidad infantil y, a menudo, de maldad y afán destructivo..." (Kant *IHUC* 41)[7]

[6] Todo el comienzo del libro XV de *IFHH* desarrolla esta cuestión. "Triste suerte la del género humano que a despecho de todos sus esfuerzos está condenado a la rueda de Ixíone, atado a la peña de Sísifo y sentenciado a la angustia de Tántalo. Nos vemos en el trance de querer y luchar sin ver jamás el fruto completo de nuestros esfuerzos ni ver de toda la historia un verdadero resultado de todos los afanes humanos". (*IFHH* 488)
[7] Véase también *IHUC* 55.

"La historia nos arranca a lo más noble y más hermoso, por qué nos interesamos. Las pasiones lo han hecho sucumbir. Es perecedero. Todo parece pasar y nada permanecer." (Hegel, *LFHU* 25)

La pregunta es entonces acerca del sentido que pueda tener todo este esfuerzo. No sólo los acontecimientos del 11 de septiembre de 2001 nos suscitan nuevamente estas preguntas; también quienes han asistido a los resultados posteriores a la Segunda Guerra Mundial se las hicieron, aparte del horror vivido por millones de seres humanos, que fue tan grave que hizo que esas preguntas lógicamente pasasen a un plano muy inferior.

"(...) ¿a quién, a qué fin último, ha sido ofrecido este enorme sacrificio? Aquí es donde habitualmente se plantea el problema de aquello que ha constituido el comienzo general de nuestras consideraciones." (Hegel, *LFHU* 64)

Este sacrificio tendrá sin duda un valor moral inestimable, pero la exigencia humana implícita en este esfuerzo es, como captan estos filósofos, más amplia todavía. No nos basta que el valor de esas obras quede reducido al aspecto moral. El intento de responder a este problema se abre camino en dos direcciones, una teórica y otra práctica.

La dirección *práctica* apunta a la *responsabilidad histórica* como concepto articulador. Se pregunta si tiene *sentido* hablar de la responsabilidad por una tarea en común de nuestra generación, es decir, si más allá de la responsabilidad moral inmediata en cuanto a nuestras acciones, tenemos alguna obligación como generación con respecto a quienes nos suceden.

"[Hay que] considerar con preocupación cómo va a ser posible a la posteridad cargar con el peso de la historia que le vayamos dejando al correr de los siglos." (Kant, *IHUC* 63)

Herder llega a cuestionarse incluso sobre nuestra responsabilidad con respecto al legado de las generaciones precedentes. Como vemos, son temas que raramente se ven dentro de lo que llamamos "ética".

Ahora bien, la pregunta de carácter práctico acerca de la responsabilidad histórica llevara a retomar de un modo nuevo la reflexión acerca de un tópico *teórico* de la filosofía y de la teología clásicas: *la cuestión de si Dios o* –en la versión más inmanente– *la Naturaleza nos ayuda en esta tarea*. ¿Podemos encon-

trar fundamentos de esta colaboración? Los tres filósofos responderán que sí; pero cada uno a su modo, distinguiendo el rol que toca a Dios y a los hombres respectivamente.

La continuidad de la civilización humana se encuentra con diversos obstáculos, de los cuales dos son especialmente graves: las *guerras* y las *catástrofes naturales*. Las guerras constituyen una preocupación constante de los tres autores, especialmente en Kant: la federación de naciones que este último propone, apunta directamente a dar una solución política a esta amenaza de destrucción. Los efectos de las catástrofes más bien cuestionan tanto la fe religiosa como la visión progresista de la misma Ilustración. Con la pluma de Voltaire (*Poèmes sur le désastre de Lisbonne, et sur la loi naturelle*, escrito al año siguiente del terremoto de Lisboa de 1755) y el contexto cultural de la época, la cuestión adquiere una fuerza de objeción particular. En lo que concierne a la Providencia, la pregunta será la que se repite en la filosofía y en la existencia de casi todo ser humano: si Dios quiere el bien del hombre, ¿cómo puede ser que permita tanto este tipo de sucesos, como también los efectos de la maldad humana sobre los congéneres, especialmente los inocentes? ¿Hay una ayuda o guía de la Providencia a pesar –o quizá para algunos a través– de estas circunstancias negativas? Pregunta antigua, pero que a partir de esta época se plantea con un nuevo desafío, como veremos más adelante. Nuestros filósofos tratarán de ver si hay un legado que trasciende las destrucciones y el perecer de las civilizaciones y, en caso positivo, de determinar en qué consiste.

Las distintas reflexiones apuntan, en forma explícita en Herder y en Kant, a la *esperanza* y a no desfallecer en la propia obra:

> "Si yo lograra unir las escenas más dispares sin entremezclarlas, si lograra demostrar en qué forma se relacionan (...) ¡Qué estímulo para tener esperanzas para obrar, para creer incluso allí donde no se ve nada o no todo!" (Herder *TF* 63)
> "La historia, que se ocupa de la narración de estos fenómenos, nos hace concebir la esperanza (...) de que podrá descubrir en el juego de la libertad humana en grande un curso regular..." (Kant, *IHUC* 39; véase también epígrafe del presente capítulo)

También para estimular esta esperanza se trata de buscar el Plan, de lo contrario la realidad histórica

"(...) continúa siendo una objeción incesante cuya visión nos obliga a desviar con desagrado la mirada y, desesperados de encontrar jamás en él una íntegra intención racional, nos lleva a esperarla sólo en otro mundo..." (Kant, *IHUC* 63)[8].

Notemos que la esperanza era para la teología tradicional[9] una de las tres virtudes teologales. Pero aquí adquiere otras resonancias. No se trata en principio de la virtud teologal sino de determinar si es posible encontrar fundamento con la sola razón –en especial, independientemente de la Sagrada Escritura– para sostener una espera positiva.

Por último, uno de los aspectos comunes en las respuestas de estos pensadores a los problemas planteados es la tesis de que *la Historia es una especie de educación divina del género humano*. No sólo nuestros tres filósofos sostienen cada uno a su manera esta tesis (y el opúsculo de 1774 de Herder la lleva en el título); otros contemporáneos la comparten. Quien se destaca en ello es Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781), en especial con su ensayo *La educación del género humano*, de 1780 (como vemos posterior a la primera obra de Herder sobre el tema). Basta citar el primer parágrafo de su libro:

"Lo que la educación es para el hombre individual, lo es la Revelación para el género humano".

Aquí "Revelación" es sinónimo de "Historia". Y debemos aclarar entonces algunas implicaciones. La religiosidad a primera vista de estos autores, examinada más a fondo, muestra una modificación profunda de la religiosidad misma, no sólo del cristianismo. Y lo que en principio uno supondría una simpatía hacia la religión iniciada con Jesucristo, raramente de hecho lo es con respecto al cristianismo tal como se mostraba socialmente en la época y como tradicionalmente se lo había entendido.

De hecho, Lessing entiende la Revelación no en el sentido tradicional, es decir como todo aquello que Dios ha dado a conocer a los hombres a través del pueblo de Israel, luego Jesucristo, y la salvación que viene con su persona. En un sentido casi contrario, sostiene que toda la Historia es revelación, y llega a con-

[8] Aun cuando cabe aclarar que sólo ciertas versiones del cristianismo refieren la esperanza exclusivamente al más allá.

[9] En todo este capítulo la expresión "tradicional" no es sinónimo de "tradicionalista".

traponer este sentido más amplio a la pretensión de que las religiones reveladas (no sólo del cristianismo) proporcionan un camino imposible de transitar por otros medios. También el cristianismo de la tradición aceptaba que todo era revelación, pero no en el mismo sentido, aunque esto no significase que ambos tipos de revelación fuesen contrapuestos. Desde este punto de vista, Lessing continúa la posición iniciada por Leibniz presentada más arriba. Si la revelación cristiana es relativizada como un conocimiento que también puede alcanzarse por otros medios racionales, entonces la pretensión del cristianismo de que el nacimiento de Jesucristo divide la Historia en antes y después, pierde fuerza[10].

Otro aspecto de la doctrina de Lessing, pero que encontramos de algún modo en Herder, y progresivamente más acentuado en Kant, Hegel y luego Marx, es el carácter escatológico de sus filosofías de la historia. O, dicho en forma más precisa, el carácter inmanente de la meta de la Historia. Si para el cristianismo de la tradición el fin de la Historia consiste en un juicio final de los hombres por parte de Dios, juicio trascendente a la Historia, en estas filosofías dicho estadio último pasa a conformar el momento cronológico final de la Historia tal como la conocemos, con distintas características de acuerdo con cada autor. Se discute, por ejemplo, si para Hegel semejante final existe. Pero no es difícil probar que en su filosofía la Historia está planteada en forma aproximativa a un objetivo inmanente, y no hacia una ruptura con la Historia en que vivimos, tal como también sucede en Kant. Muchos estudiosos reconocen en Joaquín del Fiore (1145-1202) un importante antecesor de estas ideas. Fue quizás el primero en temporalizar la Santísima Trinidad: Padre, Hijo y Espíritu Santo corresponden a tres épocas de la humanidad. El idealismo alemán tomará esta idea y la desarrollará en su filosofía de la historia, como veremos especialmente en Hegel.

Pero antes de pasar al siguiente apartado, veamos un poco más este modelo pedagógico de la Historia. Análogamente a la vida del individuo, la Historia del género humano tiene su infancia, su adolescencia, su adultez. La infancia coincide con la historia del pueblo hebreo del Antiguo Testamento. Para dar directamente una idea de este tipo de interpretación:

[10] La revelación es para el cristianismo no solo conocimiento de sí que Dios otorga, sino también salvación, porque ambas cosas son no un mero saber sino la persona de Jesucristo. En este capítulo nos limitamos al aspecto cognoscitivo, que se obtiene por abstracción. Por razones de espacio no ahondamos aquí en el tema, baste señalar que es muy importante para comprender el destino de la filosofía de la historia.

"Mientras conducía Dios a su pueblo elegido por todos los grados de la educación infantil, habían proseguido los demás pueblos del orbe su camino a la luz de la razón. Los más de ellos se habían quedado muy por detrás del pueblo elegido; sólo algunos se le habían adelantado. Es lo que sucede también con los niños a quienes se deja crecer por sí mismos: muchos se quedan en estado completamente tosco y unos cuantos se autoforman maravillosamente" (Lessing, 577).

En Lessing es evidente la lectura de la Historia dentro del modelo aludido sin demasiado sentido crítico. La historia real parece ser una excusa para justificar el modelo, mientras que éste no proporciona una clave fecunda de lectura. Sin embargo, la analogía de la Historia con las edades de la vida constituye un modelo hermenéutico constante en la literatura ensayística de la época. Cuatro años después, el mismo Kant, al cual no le faltaba voluntad de sentido crítico, comienza su famoso ensayo *¿Qué es la Ilustración?* después diciendo:

"La ilustración es la salida del hombre de su minoría de edad. Él mismo es culpable de ella. La minoría de edad estriba en la incapacidad de servirse del propio entendimiento, sin la dirección de otro. Uno mismo es culpable de esta minoría de edad cuando la causa de ella no yace en un defecto del entendimiento, sino en la falta de decisión y ánimo para servirse con independencia de él, sin la conducción de otro. ¡*Sapere aude*! ¡Ten valor de servirte de tu propio entendimiento! He aquí la divisa de la ilustración".

En la obra madura de Hegel la analogía prácticamente desaparece, quizá por la mayor admiración por la cultura griega, a la que su generación anhela como ideal en muchos de sus aspectos.

2. Los problemas epistemológicos

La apropiación de estas cuestiones, muchas de ellas hasta el momento pertenecientes exclusivamente a la teología, no se produce sin un esfuerzo considerable a nivel epistemológico, si se quiere responderlas con "el auxilio de la sola razón" (y en parte esta discusión versará sobre la concepción de la razón). Es prácticamente lo único que Kant valoriza de la primera parte del libro de Herder *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad* (1784):

> Un [intento] excelente (...) está en la valentía con que el autor supo superar los escrúpulos propios de su estado –que tan frecuentemente estrechan la filosofía– para atenerse a la mera búsqueda de la razón y a lo que ella, por sí misma, puede alcanzar. En este punto le deseamos muchos continuadores" (*Reseña de Kant*, 102).

Del intento de responder a los problemas arriba expuestos con el auxilio de la sola razón surgirán así nuevos planteos epistemológicos[11]. Pues responder a tal desafío requiere desarrollar otros tipos de argumentaciones. Todas estas preocupaciones se concentran en una palabra: el Plan. Se trata de encontrar un "Plan" en la Historia, que por un lado parece tan reacia a la sistematización y a la vez tan concerniente a lo humano. Es en esta dirección en la que se desplegarán los mayores esfuerzos intelectuales de nuestros filósofos;

> "Porque si renunciamos a este principio [se refiere a encontrar este plan], ya no nos encontramos con una Naturaleza regular sino con un juego arbitrario; y el desconsolador 'poco más o menos' viene a ocupar los hilos conductores de la razón." (Kant, *IHUC* 42)
> "Pero, en la representación, la razón es la percepción de la idea; etimológicamente es la percepción de lo que ha sido expresado (*logos*) de lo verdadero." (Hegel, *LFHU* 61)

La provocación les llegará sobre todo desde los resultados de la física y la incipiente ciencia natural de entonces, y será la siguiente: ¿Cómo puede ser que haya un orden en la naturaleza, que podamos conocer, y que la Historia, que atañe al hombre –la más importante de las criaturas– no lo tenga?

> "¿Cómo este Dios iba a hacer caso omiso de su sabiduría y bondad y a prescindir de todo plan en la disposición y organización del conjunto de nuestro género (...) después de que tanto nos había mostrado de las leyes de su designio en la creación inferior que menos nos interesa?" (Herder, *IFHH* 12)
> "¿Pues de qué sirve ensalzar la magnificencia y sabiduría de la creación en el reino natural irracional, y recomendar su estudio, si la porción que corresponde al gran teatro de la sabiduría suprema, cuyo fin contiene –la historia del género humano–, continúa siendo una objeción incesante...?" (Kant, *IHUC* 63)

[11] La filosofía anterior a Kant no necesariamente mezclaba filosofía con Revelación, razón con fe. No es aquí el lugar para un examen adecuado de la cuestión. En el caso específico de la consideración de la historia, lo que sucede es que es la teología judía y cristiana tomaron en consideración a la historia antes de que ésta fuese objeto de la filosofía.

Debemos considerar dos características peculiares que presenta la Historia como objeto a este desafío.

La primera es la discusión en torno de la posibilidad de *la ciencia de lo particular*. Ésta parece no ser posible, de acuerdo con la tradición aristotélica y platónica (*de singularibus non est scientia*). Ambas corrientes, que recorren la historia de la filosofía, aun la aristotélica, que frente a la platónica pretende recuperar el valor ontológico irreductible de lo individual, sostienen que sólo podemos conocer lo general presente en las cosas, no lo irreductiblemente particular. Y la historia como ciencia se presenta como el intento por antonomasia del conocimiento de lo particular. Herder, por ejemplo, afrontará esta cuestión como problema principal. Su esfuerzo se dirige a captar lo individual, ya se trate de una civilización, una época y cultura, en su irrepetible especificidad. Para Kant la Historia es fundamentalmente sucesión de acontecimientos (tal como se deduce –aunque no define– de su *Historia natural y teoría general del cielo*, 1755). Respondiendo a los esquemas exitosos de la ciencia de la época, Kant apuntará más bien a encontrar *regularidades*. Hegel, finalmente, tendrá en cuenta ambos intentos: la búsqueda de una dinámica explicativa de la Historia que no descuide la peculiaridad de sus momentos concretos.

Pero a esta particularidad del objeto "Historia" se le agrega un elemento no presente en los procesos naturales: la *libertad*. Es decir: ¿hay regularidades a pesar –o a través– de la libertad humana? En su época la sociología se encontraba en un estado embrionario, pero ciertos fenómenos donde naturaleza y libertad que parecen entrar en combinación, en la cual es difícil discernir la acción de cada uno, llaman todavía hoy la atención. Es un dato muy interesante por ejemplo, el que nota Kant al principio de las *IHUC*:

> "Así, los matrimonios (...) parecen, ya que la libre voluntad humana ejerce tan grande influencia en los primeros, no estar sometidos a regla alguna que pudiera permitirnos determinar con anticipación su número y, sin embargo, las tablas estadísticas anuales de los grandes países nos muestran que transcurren con arreglo a leyes naturales constantes..." (Kant, *IHUC* 63)

Y ya Herder señalaba:

"[illegible] debería desalentar al hombre, a mi parecer, el hecho de que con los dulces afanes que él llama amor y en los cuales pone tanto empeño sirva casi tan ciegamente como las plantas a las leyes de la naturaleza." (Herder, *IFHH* 47)

Estas regularidades atañen al aspecto "cíclico" del hombre, y son más bien hoy en día objeto de la sociología. Pero sirve como pregunta sobre el actuar libre del hombre en la Historia y sobre cuál es el verdadero actor. Es más bien dentro de este contexto donde se encuentra tanto la expresión "intención de la Naturaleza" de Kant[12], como la de "astucia de la razón" de Hegel[13]. Si lo que escandaliza a menudo es que se utilicen estos esquemas lógicos para "justificar" los males sufridos en el mundo en función de un bien colectivo posterior –sin duda se presta para una crítica en esta dirección–, sin embargo, estos esquemas han sido formulados teniendo en cuenta más bien fenómenos como los que notaba en 1776 Adam Smith. Éste observaba fenómenos sociales en donde la prosecución de los intereses individuales no terminaba en la absoluta incompatibilidad, sino que entraban dentro de una lógica por la cual servían indirectamente al conjunto de los hombres afectados. Es este tipo de mecanismos el fenómeno que fundamentalmente llama la atención de nuestros filósofos de la historia. El intento consiste en plasmar la tradición religiosa de la Providencia con estos fenómenos destacados en su época.

La búsqueda de recursos metodológicos que permitan llevar a cabo este tipo de explicaciones se concentrará preferentemente en el problema de la *causalidad*. Las soluciones oscilarán entre explicaciones de tipo mecanicista y de tipo teleológico.

Otra cuestión estrechamente relacionada es *si se aprende, y en qué medida, de la Historia*.

"Es tarea de la historia de determinadas ciencias y naciones llevar la cuenta de estos puntos máximos alcanzados..." (Herder, *IFHH* 505)

"(...) los conceptos correctos acerca de la naturaleza de una constitución posible exigen una experiencia muy grande, entrenada por la historia, y, sobre todo, una buena voluntad dispuesta a aceptarla." (Kant, *IHUC* 51)

---

[12] También entra en esta consideración la expresión "ese gran artista llamado Naturaleza" de la *Paz Perpetua* (suplemento primero, De la garantía de la paz perpetua). El desarrollo teórico constituye una extensa parte de la *Crítica del Juicio*.

[13] Para acceder al concepto expuesto por el mismo Hegel, remitimos a la *Enciclopedia* de 1830, §209. Nótese que dicho parágrafo se encuentra dentro del apartado denominado "Quimismo".

Hasta llegar a la paradójica y provocativa tesis de Hegel:

> "Suele aconsejarse a los gobernantes, a los políticos, a los pueblos, que vayan a la escuela de la experiencia en la historia. Pero lo que la experiencia y la historia enseñan es que jamás pueblo ni gobierno alguno ha aprendido de la historia ni ha actuado según doctrinas sacadas de la historia. Cada pueblo vive en un estado tan individual, que debe resolver y resolverá siempre por sí mismo." (*LFHU* 157 y ss.)

El tema no es nuevo. Pero en este nuevo contexto filosófico, la cuestión de la *historia magistra vitae* es importante ya no sólo por razones prácticas. El interés de la reflexión reside ahora especialmente en que si *aceptamos que la Historia enseña, quiere decir que hay algo de regular en ella.*

Por último encontramos el problema de la *relación de la filosofía con la ciencia histórica.*

> "Significaría una falsa interpretación de mi propósito creer que con esta idea de una historia universal, que implica en cierto sentido un hilo conductor *a priori*, pretendo rechazar la elaboración de la historia propiamente dicha, la que se concibe de modo puramente empírico..." (Kant, *IHUC* 64)

La discusión aquí parte de la consideración de la relación entre los relatos de los historiadores de entonces y las nuevas interpretaciones de los filósofos; ya tenía sus antecedentes en las discusiones análogas con la teología. Luego aparecen otros aspectos en esta discusión, especialmente la relación que hay entre la filosofía y las categorías que se descubren presentes en las elaboraciones del historiador. Será Hegel quien desarrollará sistemáticamente la reflexión sobre el tema.

Sobre este trasfondo problemático, vamos a considerar las diferencias y ver si hay algún tipo de evolución. Nos detendremos en los capítulos siguientes en algunos escritos clásicos de estos filósofos.

Bibliografía recomendada

BRAUER, Daniel, "La filosofía idealista de la historia" en *Filosofía de la Historia. Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*. Trotta, Madrid, 1993.

HEGEL, Georg, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, en 2 tomos (1837), *Revista de Occidente Argentina*, Buenos Aires, 1946. *LFHU*

HERDER Johann G., *Filosofía de la Historia para la Educación de la Humanidad* (1774). Trad.: E. Tabernig, Nova, Buenos Aires, 1950. *TF*

————Johann G., *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad* (1784), trad.: J. Rovira Armengol, Losada, Buenos Aires, 1959. *IFHH*

KANT, Immanuel, *Filosofía de la Historia*, Buenos Aires, 1958, trad.: E. Estiú. Contiene varios textos. Las referencias de nuestro capítulo son al texto *Idea para una historia universal en sentido cosmopolita*. *IHUC*, presente en esa edición También en ella se encuentra la cita que pertenece a la *Reseña de Kant a la primera parte del libro de Herder IFHH*.

LESSING, Gotthold E., *Escritos filosóficos y teológicos*. Edición preparada y traducida por Agustín Andreu Rodrigo. Editora Nacional, Madrid, 1982. En especial: *La educación del género humano* (1780), p. 573.

El debate sobre el tipo de explicación en la disciplina histórica en la filosofía analítica de la historia*

Verónica Tozzi

Introducción

Durante la primera mitad del siglo XX, la discusión en torno de la estructura y justificación de las explicaciones dadas por los historiadores concentró la atención de muchos filósofos anglosajones de la historia, pertenecientes todos a la tradición de la filosofía analítica.[1] A su vez, el enfocar el debate en torno de la noción de "explicación" como concepto clave para discutir el *status* epistemológico del conocimiento historiográfico debe en gran parte su origen al polémico artículo de Carl Hempel *La función de las leyes generales en la historia*. Este trabajo, aparecido en 1942, tiene el mérito de haber logrado que la discusión girara alrededor de la aplicabilidad o no a la historia del modelo de explicación expuesto en él, llamado de la cobertura legal o de subsunción nómica (en adelante T.C.L). Un ejemplo del propio Hempel nos familiarizará con su propuesta. Supongamos que queremos explicar el estallido del radiador de un automóvil durante una noche helada. Alguien medianamente versado sobre el tema podrá nombrar otros acontecimientos

[1] Con la expresión filosofía analítica de la historia no se pretende dar la imagen de un grupo homogéneo de filósofos, por el contrario, dentro de esta corriente encontramos autores tan opuestos como Hempel y Dray. Sin embargo pueden encontrarse ciertas similitudes en el tratamiento de los problemas. Las tesis que reflejan estas coincidencias pero no por implicar aceptación sino objeto de polémica son: existe una distinción entre enunciados analíticos y enunciados sintéticos; la tarea específica de la filosofía es la búsqueda por medio del análisis conceptual de las representaciones privilegiadas, búsqueda que *no se da en el ámbito de la mente sino en el ámbito del lenguaje*, la filosofía descubre la forma lógica o estructura gramatical profunda a partir del análisis del lenguaje (ideal o natural); *la epistemología* (la teoría del conocimiento) *domina la ontología*.

como dando cuenta de su ocurrencia: "...el vehículo permaneció en la calle durante toda la noche; su radiador, de hierro, se encontraba lleno de agua hasta el borde y con la tapa atornillada herméticamente. La temperatura, durante la noche, descendió a 4°C, al anochecer, a -4°C, en la mañana; la presión barométrica era normal; la presión que soporta el material del radiador es x"(1979, p. 234). ¿Cuáles son las razones que nos permitan conectar los sucesos aducidos con el que queremos explicar? Específicamente, el conocimiento de ciertas conexiones generales empíricas que nos dicen que "(...) a 0°C, con presión atmosférica normal, el agua se congela; por debajo de 4°C, la presión de una masa de agua aumenta al descender la temperatura, si el volumen permanece constante o disminuye; cuando el agua se congela, la presión nuevamente aumenta. [y, finalmente, cierta] ley cuantitativa referente al cambio de la presión del agua en función de su temperatura y volumen"(ibíd). Dados los sucesos aducidos y los enunciados generales que los conectan con el suceso que queremos explicar, este último, el estallido del radiador, resulta algo esperable o inevitable.

En sucesivos trabajos Hempel ofrece sendos relatos accesibles al sentido común de explicaciones de sucesos de diferente tipo con el objeto de mostrarnos sus semejanzas. En gran parte se trata de explicaciones de fenómenos naturales y, como en el caso expuesto aquí, todos apelan a otros acontecimientos anteriores que darían cuenta del que queremos explicar. Ahora bien, el punto de Hempel es revelar que en todos los casos se presupone la existencia de leyes generales, las cuales nos garantizan que la elección de los hechos aducidos para dar cuenta del que se quiere explicar no es arbitraria. Las leyes pueden ser enunciadas explícitamente o no y es posible constatar numerosos casos en donde no se las enuncia, pero, lo importante es que, explícitas o no, sin leyes no habría explicación. Veamos un ejemplo más: se nos dice que los agricultores del Dust Bowl emigraron a California "porque" la sequía y las tormentas de arena continuas hacían cada vez más precaria su existencia, y porque California parecía brindarles mejores condiciones de vida. A diferencia del ejemplo anterior aquí nos encontramos con un acontecimiento de un tipo distinto, estamos ante un acontecimiento humano, la conducta de un grupo de campesinos en un momento y lugar específicos, pero al igual que en el caso anterior, se nos ofrecen como explicativos ciertos sucesos particulares, referidos a un tiempo y lugar específicos. Dado que estamos ante la ocurrencia de acontecimientos humanos y que lo que queremos explicar es

la conducta de ciertas personas específicas en su tiempo y lugar específicos, a simple vista, la constatación de los hechos aducidos parecería suficiente para explicar el hecho en cuestión, no haría falta nada más y así lo han considerado muchos teóricos de la historia. Sin embargo, aun cuando no lo haga explícitamente, esta explicación se basa en una hipótesis universal según la cual las poblaciones tenderían a emigrar a regiones que ofrecen mejores condiciones de vida, sin esta presuposición general acerca de la conducta humana, la explicación resultaría arbitraria. En definitiva, para Hempel, una explicación estrictamente científica de la ocurrencia de cualquier acontecimiento específico en un cierto lugar y tiempo, sea natural o humano (social e histórico), consiste en indicar no sólo las condiciones o las causas de dicho acontecimiento, sino también las leyes que conectan condiciones y suceso a explicar.

Precisaremos un poco más las afirmaciones hechas hasta aquí. Es importante tener en cuenta que para Hempel la explicación es fundamentalmente una estructura lingüística, más específicamente, un razonamiento. El enunciado que cumple la función de conclusión del razonamiento explicativo es el que describe el hecho que queremos explicar y será llamado *explanandum*. Las premisas del razonamiento, las que cumplen la función explicativa, son llamadas *explanans*, y constan de dos tipos de enunciados: aquellos que expresan los acontecimientos particulares o condiciones iniciales para la ocurrencia del hecho a explicar y aquellos que expresan las leyes generales.[2] En sucesivos artículos Hempel expresará estas exigencias de un modo más estricto, específicamente, dirá que toda explicación científica debe seguir un modelo, el modelo nomológico deductivo de explicación, el cual requiere 1) que el *explanandum* sea deducible de la información contenida en el *explanans*, porque de lo contrario este último no podría constituir una base adecuada para el *explanandum*, y, 2) que el *explanans* enuncie, junto con las condiciones iniciales, al menos alguna ley general para la derivación del *explanandum* (cf. 1979, p. 250).

Hempel reconoce que no toda explicación científica de acontecimientos particulares se basa en leyes universales estrictas, pues reconoce que muchas de ellas utilizan leyes de tipo estadístico o probabilístico. En este caso, la conexión entre *explanans* y *explanandum* será inductiva y no deductiva. De este

[2] *Explanans* y *explanandum* son dos neologismos introducidos por Hempel.

modo, podemos distinguir dos tipos básicos de explicación por leyes: el nomológico deductivo: que cuenta con leyes generales universales y cuya relación entre *explanans* y *explanandum* es deductiva, y el estadístico inductivo, que cuenta con leyes generales probabilísticas o estadísticas y cuya conexión entre *explanans* y *explanandum* es inductiva, es decir, el *explanandum* se deriva o infiere del *explanans* con probabilidad. Dada la presencia de leyes generales (universales o estadísticas) en el *explanans* y el propósito cumplido por ambos de mostrar que lo descrito por el *explanandum* es un caso de una ley más general, podemos considerar a ambos modelos como dos casos del modelo más general de la *subsunción nómica* o, siguiendo a William Dray, la teoría de la cobertura legal. Los siguientes esquemas ilustran la estructura lógica de ambos tipos de explicación:

Leyes generales
Enunciados que conforman el *explanans*
Condiciones iniciales
Enunciado que describe el acontecimiento a explicar: *explanandun*

¿Cómo entra la historia, la disciplina que convoca al presente libro, en esta discusión? Si volvemos al ejemplo de los campesinos de Dust Bowl, Hempel mismo advierte la dificultad que presenta para esta disciplina cumplir con los requisitos propuestos. La presuposición universal de que las personas tienden a emigrar a regiones que les ofrezcan mejores condiciones de vida dista mucho de ser una ley universal, ni siquiera una regularidad estadística, pues se enfrenta a múltiples casos en contrario. Por ello mismo, Hempel dirá que en el caso de las explicaciones dadas por los historiadores haríamos bien en considerarlas más que explicaciones científicas (en el sentido dado por él a esta expresión) esbozos de explicación, sugiriendo que deberían "completarse", es decir, mediante subsecuente investigación podrían precisar sus condiciones iniciales y regularidades presupuestas con el fin de llegar a ser explicaciones hechas y derechas (cf. 1979, p. 240). En definitiva, esta afirmación es coherente con la función de los modelos de explicación, éstos no pretenden describir lo que los científicos de hecho hacen sino indicar en términos razonablemente precisos la estructura lógica y la justificación de diversos modos en que la ciencia empírica responde a las preguntas que piden una explicación (cf. ibíd, p. 405). Paradójicamente, a pesar del tí-

tulo de su primer artículo, *La función de las leyes generales en la historia*, Hempel no estaba interesado en dilucidar la función de las leyes generales en la historia ni siquiera en dilucidar cómo son las explicaciones en la historia sino en proponer una teoría general sobre la explicación científica, un modelo tan general, que también la historia, a pesar de su actual estado de subdesarrollo frente a la precisión de la ciencias físicas y naturales, también debería y podría alcanzar.[3]

1. Retrospectiva con respecto al debate sobre la explicación histórica[4]

La discusión acerca de la T.C.L. discurrió en un primerísimo plano alrededor de R1) la necesidad de leyes generales y R2) la exigencia de una relación lógica entre *explanans* y *explanandum*. La satisfacción de ambos requisitos garantiza –en el marco de la T.C.L.– la subsunción del caso a explicar bajo regularidades (la llamada cobertura legal), y por tanto otorgan *fuerza explicativa* (y justificación) a la explicación. En otras palabras, muestran que el hecho en cuestión era de esperar. Múltiples críticas a esta concepción no se demoraron, sin embargo, a pesar de su variedad pueden clasificarse en dos tipos. La primera ofrece otros enunciados que cumplan la función de cobertura y que, sin ser estrictamente universales, subsuman al *explanandum*.[5] La

[3] En nuestro medio Félix Schuster nos ofrece un ejemplo de reconstrucción en términos hempelianos de una explicación de un suceso histórico concreto o, más específicamente, de una secuencia de sucesos históricos concretos. En *Explicación y predicción*, 2ª ed. Buenos Aires, CLACSO, 1982, se centrará en un período de la historia argentina, la Revolución de Mayo y en especial, en el papel protagónico de Mariano Moreno. Más allá de Hempel, su conclusión será que es posible formular explicaciones nomológicas deductivas en historia así como también formular predicciones.

[4] La expresión "explicación histórica" se refiere, por un lado, a aquellas explicaciones que dan los historiadores o que aparecen en los libros de historia. En este capítulo, sólo tendré en cuenta este sentido. Por otro lado, también refiere a un tipo específico de explicación que destaca como explicativos factores históricos. Este sentido está asociado con el historicismo defendido por historiadores del siglo XIX, quienes, según la definición de M. Mandelbaum (*History, Man and Reason* Baltimore 1971), consideraban que para una comprensión adecuada de la naturaleza de cualquier fenómeno y para una adecuada evaluación de su valor éste debe considerarse en términos del lugar que ocupó y el rol que jugó dentro de un proceso de desarrollo.

[5] Un representante clásico es P. Gardiner (1961), para quien la vaguedad inevitable de las generalizaciones del historiador permite derivar lógicamente el *explanandum* del *explanans*, y al mismo tiempo "... hablar acerca de lo que sucedió en ocasiones particulares, en toda su variedad y en toda su riqueza..." (p. 77).

segunda explora otras fuentes de fuerza explicativa alternativas a estos dos requisitos (no hay necesidad de cobertura y por tanto se diluye la necesidad de conexión deductiva o inductiva entre *explanans* y *explanandum* y de leyes generales), pues señalan, en el caso específico de la disciplina histórica, mostrar la esperabilidad (predicitibilidad) del suceso no es lo que motivó a los historiadores a buscar la explicación. Las reconstrucciones tradicionales del debate lo reducen al lugar que cumplen las leyes generales en la explicación: fundamental, debilitado o ninguno. Por tanto, serán tres las principales posiciones. En el primer caso, encontramos a los teóricos ortodoxos de la cobertura legal con Hempel a la cabeza. En segundo lugar, los teóricos moderados de la cobertura legal, entre los que se encuentran Patrick Gardiner, Alan Donagan y, para algunos, Michael Scriven en cuanto a que, como veremos enseguida, dilucida un tipo de enunciado general de carácter debilitado implícito por los historiadores en sus explicaciones. Finalmente, encontramos un grupo al que llamaré pluralistas y que se manifiestan como opositores radicales a la T.C.L. y que cuenta con William Dray y también en algún sentido Scriven, en la medida en que si bien reconoce la existencia de enunciados generales (sus llamados *truismos*) éstos no cumplirían una función subsuntiva.

Ahora bien, si pensamos en la dirección tomada por la filosofía de la historia posterior, paralelamente a los giros histórico y pragmático en la reciente filosofía de las ciencias, existe una clasificación alternativa aunque no excluyente de la anterior, relacionada con los criterios de aceptación de explicaciones dadas por los historiadores. En otras palabras, la diferencia más importante debe buscarse en el hecho de si consideraban que la evaluación de la explicación debía o no responder a los intereses de los historiadores, es decir, si respondían a un *criterio objetivo o pragmático*, tal como ellos mismos los denominaron. Según esto, el aspecto común entre los moderados y los pluralistas a la T.C.L. es el de retrotraer la discusión de las cuestiones lógico-formales (para evaluar la explicación) a las de tipo pragmatico. Ello significa dilucidar la estructura y adecuación de las explicaciones dadas en historia por referencia a los intereses del historiador, evitando así imponer desde afuera un modelo que resulte ajeno. Veremos de este modo a todos ellos preocupados explícitamente por *dar cuenta de la práctica histórica real*. En términos metodológicos, el enfoque pragmático se traduce en una evaluación contexto-dependiente de la corrección de las explicaciones en historia, esto es, se identifica la pregunta que pide una explicación –qué es lo que se quiere

explicar– o, con respecto a qué el suceso resulta enigmático como para requerir explicación. La corrección de la explicación dependerá de si responde o no a la pregunta formulada; en definitiva, la corrección de la explicación no puede evaluarse por si se adecua a un modelo pensado para responder a intereses y objetivos de otros campos de estudio. El resultado positivo de esta contienda fue la diversificación de las maneras de explicar no reducibles a una estructura única, y a la vez aceptables como explicativas, cuyas diferentes estructuras se debían a que respondían a diferentes requerimientos de explicación.

2. Modelos de explicación alternativos a la T.C.L. dados en historia

De las innumerables críticas a la aplicación del modelo hempeliano a la historia, sin duda la de William Dray es la más destacada por su combinación de crítica analítica destructiva y de propuesta pragmática constructiva. En su *Laws and Explanations in History*, Dray muestra detalladamente a través de un sinnúmero de argumentos por qué aun cuando podamos elucidar las generalizaciones implícitas a diferentes explicaciones dadas por los historiadores, estas generalizaciones no son ni necesarias ni suficientes para la corrección de la explicación, pues lo que importa, dirá Dray en sintonía con su interés pragmático por la práctica histórica real, es si responden o no a la pregunta formulada; la tarea del filósofo de la historia será entonces identificar estas preguntas. Éste es el caso de la "explicación racional", aquella que, frente a la pregunta ¿por qué A hizo x?, no señala las condiciones que hacen que la acción haya tenido lugar, sino las razones del agente, no interesa si la acción era esperable y predecible sino si era razonable. El *explanans* no incluye un enunciado legal sino un principio de acción como "en una determinada situación lo que hay que hacer es tal cosa". Lo importante en esta explicación, señala Dray, es su contingencia, el agente podría haber actuado de manera diferente o igual pero por otras razones, o irracionalmente, o no todo lo adecuado que la situación permitía (cf. 1970, cap. 5).[6]

[6] Hay versiones más modernas, véase G. von Wright, *Explicación y comprensión*, Alianza, Madrid, 1979.

Otro ejemplo de explicación de sucesos históricos sin *subsunción nómica*, es el conocido "explicar cómo fue posible", también dilucidado por Dray, modelo que, por otra parte, intenta ser el esquema de la narrativa. La pregunta inicial se interesa por algún hecho específico del cual no tenemos conocimiento, que explique, dé cuenta de algún acontecimiento llamativo, ya que, de acuerdo con nuestras expectativas, el mismo resulta imposible. La explicación revelaría una pieza de un rompecabezas que daría sentido a toda la situación mostrándola como posible(Ibíd., Cap. 6) El caso refiere a un relator de baseball de la Victoria, B. C. quien dijo:

> "(...) es una pelota larga al centro del campo, y está por golpear en lo alto del cerco. El central, está atrás, está debajo de ella, la atrapó, y el bateador quedó fuera. La audiencia que sabía que el cerco estaba a 20 pies de altura no podía imaginarse cómo el central atrapó la pelota. Los espectadores podían haberles dado la improbable explicación. Atrás del central había una alta plataforma para el marcador. El central subió corriendo la escalera y atajó la pelota a 20 pies sobre el terreno." (Ibíd., pp.3.)

La explicación de un suceso por estado-contraste (*state-contrast*), propuesta por Michael Scriven, es otra alternativa no subsuntiva de explicación, pues muestra que una investigación histórica aguda no se limita a preguntar por las causas de los sucesos en general –por qué se dio tal cosa o alguien hizo tal cosa– sino, por qué ocurrió esto en lugar de aquello, o por qué hizo tal cosa en lugar de otra. La explicación consistirá de dos rasgos conectados: a) el *tipo* de factor que es de su interés (psicológico o motivacional, caracterológico o controlable, local o distante) y que tiene que ver con la elección de la causa,[7] y b) lo que puede llamarse un estado contraste (*contrast state*): es decir lo que se habría dado si el factor no hubiera intervenido. La función del contraste se muestra en el hecho de que la pregunta ¿por qué Juan ha desarrollado un cáncer de piel?, puede significar ¿por qué tiene cáncer ahora y hace un mes no? o, ¿por qué su hermano, quien trabaja en el mismo lugar, no lo contrajo? En el primer caso, se

[7] Scriven, M. "Causes, Connections and Condition in History", en Dray (comp.). *Philosophical Analysis and History*, New York, Harper & Row, 1966. Por psicológico o motivacional, Scriven quiere dar a entender como no del todo consciente o manejable por el actor, cuestiones referidas a su carácter o a sus disposiciones, las cuales hacen que tienda a comportarse de determinadas maneras. Por caracterológico o controlable se refiere a las particularidades de la situación, si son idiosincrásicas o manipulables.

contrasta con un estado propio libre de cáncer anterior y en el segundo con una persona muy similar a él libre de cáncer. Bajo el primer contraste puede surgir una respuesta como una exposición a rayos ultravioleta para Juan. En el segundo caso, puede surgir una respuesta acerca de ciertos factores constitutivos de ciertos individuos de una población proclives a desarrollar cáncer. Posteriormente, Scriven se ocupa de las generalizaciones usadas en historia, las llama *truismos* y las caracteriza como enunciados *nórmicos*: dicen que todo cae bajo una cierta categoría excepto aquello a lo que ciertas condiciones se aplican. Y aunque el enunciado *nórmico* no indica explícitamente lo que cuenta como condiciones excepcionales, emplea un vocabulario que nos remite a nuestro conocimiento de ellas. Si el *truismo* no se aplica al caso particular, no significa que sea refutado sino sólo que no se aplica aquí.[8]

Un último ejemplo de explicación alternativo a la T.C.L. que quiero incluir aquí nos lo ofrecen los famosos filósofos del derecho Hart y Honoré en su sugestivo e influyente "Causal Judgement in History and The Law"[9], donde señalan que en estas disciplinas de lo que se trata es, no de encontrar leyes generales, sino de distinguir en el conjunto de condiciones antecedentes de los fenómenos, aquellas que son causa de las que son meras condiciones. Por ejemplo, la causa de una gran hambruna en la India puede ser la sequía para el campesino indio, pero para la World Food será el fracaso del gobierno indio en construir reservas y la sequía la condición. En otro orden de cosas, la esposa de un hombre que sufre de úlcera de estómago identificaría al haber comido perejil como la causa de una indigestión de su marido; un médico, en cambio, consideraría la úlcera como la causa y la comida como mera ocasión. A qué llamaremos la causa de un acontecimiento, es un problema que resolveremos en términos del campo de investigación en cuestión y es una decisión que tomaremos en términos de los intereses y finalidades de quien habla. Pero este reconocimiento no nos hace descuidar el lado fáctico de la explicación causal, pues si bien el factor que elegimos como causa de un acontecimiento depende de su valor práctico, de aquello que podemos controlar y manipular, es fundamental que sea realmente una condición (aunque por supuesto no la única).

[8] Toda explicación, según Scriven, implica un aspecto lógico (identificación de explicaciones posibles conectadas formalmente con el acontecimiento a explicar) y otro contextual objetivo (seleccionar a partir del análisis del material empírico la que se aplica al caso particular).

[9] En Dray, W. (comp.), *Philosophical Analysis and History*, New York, Harper & Row, 1966.

¿En qué sentido son alternativos a la T.C.L. estos modelos de explicación? El criterio de la pregunta que pide una explicación nos ayudará a responder esta cuestión. En la T.C.L., la descripción que remite al suceso a explicar destaca aquellos aspectos en cuanto a su ocurrencia localizable espacio-temporalmente, por ello, la explicación tenderá a mostrarlo como necesario, probable o esperable. En aquellos modelos aplicados a la historia en los cuales no hay subsunción nómica, la formulación del *explanandum* no será en cuanto a *suceso ocurrido* o *que ocurre* sino, como en el caso de la explicación racional, en cuanto a su *adecuación o no con lo que debía hacerse*. En los casos de *cómo fue posible* y *estado contraste*, se dará cuenta de un hecho complejo completando algunas piezas que le darían un marco de posibilidad y normalidad. Pero, aún queda por responder ¿por qué no reconocer que siempre y en toda explicación científica hay presupuestas generalizaciones aunque sean debilitadas que cumplan un rol de cobertura, las cuales son en definitiva las que otorgan "fuerza explicativa" a la explicación? De este modo, si bien acordaríamos que la T.C.L. estricta no da cuenta de la práctica histórica real, una versión debilitada de la misma sí lo logra. Para responder esta cuestión y poder apreciar como coexistentes y no reducibles explicaciones que presuponen generalizaciones debilitadas y explicaciones que no presuponen leyes en absoluto, debemos notar lo siguiente: no se rechaza la intervención de enunciados generales debilitados en razón de que, al no ser estrictamente universales, subsumen tanto la ocurrencia como la no ocurrencia de los sucesos a explicar, una observación corrientemente hecha a estas alternativas. Sino más bien a la *relevancia* (no a la justificación) de mostrar que una acción es algo frecuente, cuando la pregunta es otra: si era lo que había que hacer o si era posible. Ilustraré este punto haciendo explícitas las generalizaciones debilitadas para que podamos determinar cuál es su rol en la explicación. En primer lugar, traeré a colación una objeción hecha por J. Pitt al modelo de "explicar cómo fue posible". Según su observación,[10] Dray sólo puede elegir ciertos enunciados (singulares) y no otros como condiciones iniciales que expliquen cómo (por ejemplo) el jardinero central (*center fielder*) atajó la pelota, porque supone una "ley de tendencia" que da cuenta de la conexión. La misma informaría que los jardineros centrales en la misma situación efectúan

[10] Pitt, J. H. "Generalization in Historical Explanation". The Journal of Philosophy 56, 1959, pp. 578-586.

ese tipo de acción. Sin embargo, Dray cuenta con una contraobjeción para hacer, pues en rigor de verdad, dicho enunciado responde a la pregunta "¿por qué x hizo tal cosa?", y no a "¿cómo pudo ser posible que x hiciera algo que, a partir de los datos conocidos, era imposible?", que era lo que específicamente se preguntó. Es decir, no nos importa saber que la gente usualmente actúa así en las mismas condiciones, sino saber cómo pudo hacerlo cuando de los datos conocidos resultaba imposible. De manera que la información faltante, señala Dray, únicamente muestra que el suceso era posible (ni necesario ni probable). Aun en las mismas condiciones, el central podía no haber atajado la pelota, punto no suficientemente rescatado por la T.C.I., debilitada. Lo mismo podemos decir de otro ejemplo del mismo tipo expuesto por Dray:

> M. Ashley sugirió en su *England in the 17th Century*, que la explicación de la disolución del Short Parliament en 1640 se encuentra en el tardío arribo de Laud y Strafford al Privy Council para encontrarse con que la decisión ya estaba tomada. La fuerza de tal explicación no es mostrar *por qué* esta improbable decisión fue tomada; es mostrar *cómo fue que fue tomada* a pesar de la presuposición de que no sería así, una presuposición que surge de la presentación de Strafford por Ashley como un hombre de gran influencia, y como opuesto a la disolución. La explicación rechaza la presuposición de que Strafford habría prevenido lo que de hecho ocurrió, registrando el duro hecho de que él simplemente no estaba allí. (Dray, 1957, p. 7, de Harmondsworth, 1952, p. 72.)

Nuevamente, una vez obtenida la información faltante que posibilita lo ocurrido, si bien la búsqueda de la misma es guiada por consideraciones generales que cumplirían un papel heurístico, la validez de la explicación no puede depender de la validez de la tendencia, aún existe la posibilidad de que los actores en las mismas condiciones actúen de otra manera. Los principios generales que guían la búsqueda de los datos faltantes que permiten la reconstrucción manifiestan una función heurística fundamental pero no agotan la explicación, pues admite que aun dadas todas las condiciones los actores no actúen del modo en que lo hicieron. Estos casos no son análogos, como pretende Pitt, al citado por él mismo y que pregunta "cómo pudo ocurrir que esta solución alcalina sumergida en papel tornasol no se haya vuelto azul, dado los conocimientos corrientes acerca de la soluciones alcalinas". La información ofrecida

en cuanto a que el ayudante derramó ácido nítrico no sólo muestra que el acontecimiento era posible, sino que además era necesario dadas las leyes de la química. Dadas esas condiciones, el suceso no podía no ocurrir, cosa que sí podía en el ejemplo del parlamento. Por todo esto, es que Dray pretende mostrar la independencia e irreductibilidad de su modelo explicativo.

Para terminar, será fundamental concluir con el intento final de Arthur Danto (1968) de escapar de esta aparente multiplicidad de formas de concebir la explicación en historia, aparentemente incompatibles. Danto propone un análisis en las que ellas muestren su complementariedad más que exclusión. Brevemente, su estrategia apunta a señalar que en sentido estricto una explicación no explica los acontecimientos en sí mismos sino bajo alguna descripción y hay múltiples descripciones posibles de los acontecimientos que permitirán cada una ser incluidas en diferentes propuestas explicativas. Así, expresiones como *La Segunda Guerra Mundial*, *La Guerra Fría*, si bien nombran acontecimientos, como tales no pueden ser conclusiones de argumentos deductivos o inductivos, para ello deben ser incluidos en alguna oración. De este modo, un mismo acontecimiento podrá ser descrito de tal manera que se presente como un acontecimiento ejemplo de tipo más general –el estallido de un conflicto bélico, el estallido de un rebelión popular–, y por tanto podrá ser subsumido bajo una ley general, o podrá ser descrito como un acontecimiento específico, que lo describa en su particularidad –el estallido de la Segunda Guerra Mundial, el levantamiento de los campesinos de la Francia del siglo XVIII contra Luis XIV–, y que para ser explicado resulte más relevante que se lo incluya en una narrativa.

Esta breve ilustración de diversos tipos de explicación relevantes para la historia nos permitió apreciar a grandes rasgos cómo discurrió el debate en la filosofía anglosajona de la historia, aproximadamente en la primera mitad del siglo (más exactamente, hasta mediados de los '60). Así también he intentado ilustrar la importancia de la discusión en cuanto a la dilucidación de la riqueza y variedad de lo que significa "explicar adecuadamente el pasado".

3. Pluralismo metodológico y racionalidad

La polémica en torno de si hay uno o varios tipos de explicación adecuados para la historia es una polémica por la posibilidad de reconstruir racio-

nalmente la práctica historiográfica, y la posibilidad de una reconstrucción racional de la práctica historiográfica supone que se ha podido mostrar que el historiador puede dar cuenta objetivamente el pasado, lo cual puede hacerse de dos maneras. La primera, la manera hempeliana, supone que la reconstruccion racional de la práctica historiográfica debe proceder a desentrañar la estructura lógica de sus productos cognitivos, concretamente sus explicaciones de los sucesos del pasado. Es más, en el caso hempeliano, se promueve un modelo ideal –de carácter normativo– de explicación científica que cumple requisitos lógicos con el cual se evaluará cuanto se acercan o se alejan de él las explicaciones concretas de los historiadores. La segunda manera de reconstruir racionalmente la práctica historiográfica procederá preguntándose cuáles son los objetivos, propósitos e intereses de los historiadores reales y evaluará la pertinencia, adecuación y relevancia de sus explicaciones sobre lo que ocurrió según el contexto en que se lleva a cabo la investigación.

En su estudio sobre la explicación en historia, Gardiner señala que no debemos olvidar la práctica concreta de los historiadores. Por ello, si bien hay no hay que soslayar el lugar importante que ocupa (tanto en la ciencia como en la vida cotidiana) el patrón general de explicación por correlaciones de acontecimientos mediante leyes generales, en definitiva la adecuación del lenguaje *depende de los propósitos de quien habla*. Por su parte, en respuesta a todos aquellos (Gardiner, Dray, Scriven, Danto) que propician un enfoque pragmático, Hempel en *Aspectos de una explicación científica* señala que *el propósito de los modelos de explicación científica no es describir lo que realmente hacen los científicos*, sino "reconstruir" la estructura lógica y la justificación de los diferentes modos en que la ciencia empírica responde a preguntas que piden una explicación, en otras palabras, reconstruir el argumento que constituye la explicación o esbozo explicativo de manera más completa posible, sólo así será posible evaluar su seriedad. Como puede verse aquí, aunque nunca fue señalado, esta disputa fue explícitamente una polémica por los intereses del conocimiento, sólo que en una versión analítica, es decir ni metafísica ni trascendental sino lingüística. La pluralidad metodológica reclamada por los críticos de Hempel y el consecuente carácter *sui generis* de la historia, esto es, su heterogeneidad metodológica respecto de otras ciencias, se explicará por diferencias de propósitos y no en la supuesta alteridad de la "realidad histórica misma"

respecto de la "realidad físico-natural".[11] En buena medida, la discusión acerca de la aceptabilidad o no de la unidad metodológica de las ciencias condujo a los opositores a la propuesta hempeliana a buscar una alternativa distinta de la propuesta en el siglo diecinueve por los teóricos de la *verstehen* o filósofos idealistas de la historia. Ellos, en su oposición al positivismo, afirmaban que los historiadores se interesaban por los deseos, pensamientos y sentimientos de los agentes, entidades mentales no accesibles a la observación, cuyo acceso exige que el historiador tenga algún tipo de *revival* o recree esos sentimientos y pensamientos como para alcanzar una aprehensión intuitiva de ellos. Los críticos hempelianos intentaron una defensa pragmática del carácter único de los acontecimientos históricos y de explicaciones causales no legaliformes de los mismos.

Patrick Gardiner, un teórico moderado de la T.C.L., y un defensor del criterio pragmático, no niega que en la historia pueda primar el interés por explicar los acontecimiento históricos como irrepetibles, pero la unicidad del acontecimiento histórico es una función del interés del historiador, decir que un acontecimiento es único es incompleto si no se dice en qué aspectos lo es. Lo dado es neutral; "y nuestros juicios de unicidad dependen entre otras cosas de la elección, punto de vista, propósitos y convivencia de los hombres" (pp. 58-59). Por tanto, no hay necesidad de ninguna "aprehensión intuitiva" de alguna "realidad especial".[12] En resumen, Gardiner se opone, por un lado, a la reificación categorial a la que, según él, sucumbieron los teóricos de la *verstehen* y los filósofos idealistas de la historia como Collingwood, y subraya que tales categorías surgen de los propósitos e intereses del historiador. Pero también se opone a los positivistas como Hempel al señalar que *si la aceptación de categorías depende de los propósitos y no del hecho de reflejar la realidad, no hay fundamento para entronizar como esenciales y exclusivas unas en detrimentos de otras.*

Es, sin embargo, en la sugerencia de analizar la noción de causa en términos contextuales, en donde se puede apreciar el rechazo por parte de todos los autores de los que hemos estado hablando en el presente capítulo a la rei-

[11] W. Outhwaite, *New Philosophies of Social Science, Realism, Hermeneutics and Critical Theory.* The Macmillan Press, Hampshire, 1987, denomina temor de ontología al antirrealismo de la filosofía analítica.

[12] A esta idea subyace, el ideal de que el conocimiento seguro es el conocimiento directo (pp. 55/57).

ficación categorial y a la necesidad de algún procedimiento especial de acceso directo a entidades mentales y conexiones causales. Aquello que consideremos la causa de un fenómeno dependerá del campo de conocimiento en el que estemos involucrados y del lenguaje usado en ese contexto, por tanto, las diferencias acerca de la estructura lógica de las explicaciones en historia se basarán, en primer lugar, en el papel que otorguen a la práctica histórica real y a sus propósitos, de manera que, a partir del análisis de los textos históricos, elucidarán diferentes propósitos que guían la elección de un factor como causal, encontrando, entonces, diferentes nociones de causa (como lo anormal en un contexto, lo que marca la diferencia, lo que podemos manejar o controlar, ser un caso de una ley).

4. La versión analítica del carácter *sui generis* de la historia

Como se mostró en el parágrafo anterior, el debate en torno de la explicación adecuada en historia giró preeminentemente alrededor de los propósitos e intereses de la investigación científica, sean de los historiadores concretos (tal cual se refleja en sus escritos) o del ideal de ciencia. Aun el propio Hempel, quien se colocaba del lado "objetivo" frente al análisis pragmático de la explicación, destacaba el propósito de la misma: mostrar la esperabilidad del suceso. Podemos decir de un modo general que todos los protagonistas, al dilucidar los intereses subyacentes a la explicación, se preocuparon por disolver el abismo entre, por un lado, el carácter interesado y, por otro, el carácter objetivo –no arbitrario– del conocimiento (explicación). Hempel lo intentó por el lado de la conexión entre explicación y predicción. Sus críticos, por el lado de la dilucidación del contexto de la explicación y el reconocimiento de diferentes contextos de investigación. Por otro lado, todos se cuidaron de ofrecer una fundamentación última de la explicación en la realidad histórica misma, evitando de este modo contraer compromisos "metafísicos" con entidades dudosas. Tal cual surge de la lectura de los protagonistas en el debate, todos ellos interpretaron a los defensores del carácter *sui generis* de la historia como sosteniendo dos prejuicios: por una parte, una noción de realismo como representación pictórica, y, por otra, un ideal de conocimiento por contacto directo, pues ¿de qué otro modo, se preguntaría un analítico, puede interpretarse la recomendación de la necesidad de repensar o revivir

los estados mentales de los agentes del pasado?[13] Frente a esta consideración "metafísica" de la irreductibilidad de la explicación histórica a la T.C.L. estricta ofrecieron una consideración "analítica" de la misma, es decir, en términos del lenguaje usado por los historiadores.

En suma, la perspectiva de análisis de la práctica histórica concreta sugerida por Gardiner, Scriven y Dray testifican de los inicios del rumbo que tomó la filosofía de las ciencias en general y de las ciencias sociales en particular a partir de los 60, en consonancia con el giro pragmático y lingüístico (heredero del Wittgenstein tardío) que estaba dando la filosofía. Movimiento que para nosotros, los interesados en la comprensión de los sucesos humanos del pasado, ha quedado claramente sintetizado en la obra de Georg H. von Wright. Conforme con su origen continental y su inspiración wittgensteiniana ha intentado mostrar la continuidad entre la forma en que los historiadores y científicos sociales comprenden y explican el mundo social con la forma en que los actores se comprenden a sí mismos en sus vidas cotidianas. En *El determinismo y el estudio del hombre* recoge todos estos aportes señalando que lo que significamos con el término acción (objeto de estudio de estas disciplinas) "(...) es normalmente conducta comprendida, 'vista' o descrita a través del prisma de la intencionalidad, es decir, de modo que signifique algo o esté orientada hacia un fin..." (1980, p. 190). Numerosas explicaciones de la acción humana individual o colectiva han sido propuestas por los estudiosos de dichos asuntos en términos de determinantes internos –intenciones y motivos de los agentes– y determinantes externos, por su participación en diversas formas de vida o pertenencia a diferentes instituciones. Estas explicaciones utilizan cotidianamente un lenguaje causal para referirse a ambos tipos de determinantes; sin embargo, una adecuada comprensión de la relación entre ellos y la acción no puede hacerse en los términos pretendidos por la T.C.L. Por el lado de los determinantes internos, porque no hay leyes causales conocidas que conecten acontecimientos mentales –deseos y creencias– con acontecimientos físicos –acciones o conductas–, la conexión

[13] Expresiones tales como el historiador debe "volver a vivir la experiencia del pensamiento de otra persona" (Dilthey), que "toda la historia es la historia del pensamiento" y que "el historiador debe recrear la experiencia pasada" (Collingwood) fueron especialmente criticadas. Una lectura atenta (del tipo de la efectuada por Dray) a los trabajos de Collingwood, especialmente a su crítica de la historiografía de "tijeras y engrudo", habría evitado asociarlo con una teoría del conocimiento tan ingenua.

entre deseos y creencias (las razones del actuar) con la acción es *conceptual*. Deseos y creencias son una razón suficiente (no una causa) para actuar en consonancia.[14]

En el caso de la relación entre la acción y los determinantes externos (de mayor interés para los estudiosos del pasado) ella no es intrínseca pero tampoco causal, pues no es contradictorio que un agente al que, por ejemplo, se le hubiese ordenado entregar un dinero, comprendiera la orden, fuera capaz de cumplirla y no lo hiciera. En el mundo social no hay leyes en el sentido de leyes naturales, sí puede haber correlaciones estadísticas entre determinantes externos y acciones, índices de obediencia o desobediencia, grados de internalización que nos permiten hacer predicciones, pero tales predicciones no corroboran leyes que conecten los determinantes internos con las acciones. Las razones para no llamar leyes a las correlaciones entre determinantes externos y acciones residen no tanto en su imprecisión ni a su dependencia de sociedades concretas, sino más bien, en el hecho de que dependen de factores, normas y pautas institucionalizadas que son susceptibles de transformación en el curso de la historia como resultado de la acción humana. En conclusión, vonWright, al igual que Dray en la filosofía de la historia, Winch en la filosofía de las ciencias sociales, y contemporáneamente Ricoeur, Giddens y David Carr, ha contribuido al esfuerzo de pensar la realidad social de un modo más rico que el ofrecido por los defensores de la T.C.L. en ciencias sociales, de manera de lograr conectar nuestras teorías sociales con el mundo vivido y experimentado por los propios actores. Todos ha señalado el hecho de que las categorías y conceptos utilizados para referirnos a las acciones humanas, al manifestar un carácter intencional irreductible, involucran en su significado que el actor, en las mismas circunstancias, podría haber actuado de otra manera.

[14] Si Juan tiene calor y quiere que entre aire fresco y sabe que abriendo la puerta satisfará su deseo, si Juan abre la puerta entonces comprendemos cabalmente por qué hace lo que hace, ninguna generalización nos ayuda a entender esto mejor. Si no actúa en consonancia, no lo entendemos en absoluto; nos resulta irracional o antirracional.

Bibliografía recomendada

DANTO, Arthur, *Analytical Philosophy of History*, Columbia, University Press, 1968.
DRAY, William, *Laws and Explanation in History*, Oxford, 3ª ed. At the Clarendon Press (Oxford University Press), 1970.
GARDINER, Patrick, *La naturaleza de la explicación histórica*, México, UNAM, 1961.
HEMPEL, Carl, *La lógica de la explicación*, Buenos Aires, Paidós, 1979.
VON WRIGHT, Georg H., "El determinismo y el estudio del hombre", en Manninen y Toumela (comp.) *Ensayos sobre explicación y comprensión*, Alianza, Madrid, 1980.

Filosofía de la historia y filosofía de la acción. Aspectos ontológicos y lingüísticos

Francisco Naishtat

1. Introducción

La acción humana ha sido originariamente el foco de las narraciones y de los estudios históricos. Esto es inequívoco en la herencia clásica, y por empezar en Heródoto y Tucídides, quienes concebían la historia como relato digno de la memoria, como obra de arte para la gloria de los héroes, en donde la acción es el principio de singularización histórica por excelencia. Esta tradición heroica de la historiografía, ya agrietada con el surgimiento de la historia social en el siglo XIX, acusa una ruptura radical con la historiografía de *Annales*, en donde se produce un descentramiento historiográfico respecto del pivote tradicional de la nación, la política y el Estado, con sus galerías de héroes y de grandes batallas, en provecho de procesos anónimos, menos visibles y llamativos a primera vista, pero de mayor peso en la escala de la larga duración. Las mentalidades, la vida cotidiana, o las relaciones de poder, como es bien sabido, pasaron así, en la joven historiografía del siglo pasado, a definir la nueva agenda disciplinar, produciendo a su vez una temporalización cifrada en grandes unidades discontinuas de espacio-tiempo histórico, en detrimento de la continuidad temporal presupuesta en la historiografía clásica.

Esta revolución conceptual se acompañó de un doble desencantamiento en relación a la acción: por una parte perdió centralidad historiográfica el protagonismo de la acción heroica y de los notables, en provecho de una historia de los "pequeños hombres": lo que desde siempre carecía de historia adquiere así carta de ciudadanía en la agenda de investigación: las instituciones domésticas, las relaciones de género, los asilos psiquiátricos, las tasas de sui-

cidio y de mortandad infantil, las cárceles, el trabajo y el comercio, la pobreza, el ocio, las instituciones escolares, etc. Y si los héroes no abandonan la escena narrativa, en general no será de la mano del historiador profesional, sino del novelista y del lego que estos serán revivificados. En paralelo a la historiografía estructural que marca el siglo XX, aparece así toda una panoplia de historia novelada que se encarga de conservar algo del aura de los elegidos. Por otra parte, la idea romántica de la historia como sujeto, es decir, no la del sujeto *en* la historia, sino la de un sujeto *de* la historia, considerada teleológicamente como la realización y el despliegue progresivos de la razón, la libertad o la humanidad del hombre, quedaría como una figura (*Gestalt*) propia de una época determinada de cultura. Como señala elocuentemente Paul Veyne, el historiador actual no se preocupa tanto por saber a dónde va el tren, sino lo que pasa dentro de los vagones[1].

Este doble desencantamiento, el de la acción heroica y el de la historia como sujeto, no debe sin embargo llevarnos a pensar que en adelante la acción intencional quedaría desplazada de la historia y reemplazada por el énfasis en las meras conductas, en los procesos subconscientes o en las férreas estructuras latentes de la vida social. Es un error metodológico sustituir el encantamiento de la historia heroica por el encantamiento de las estructuras sociales, transformadas en instancias cosificadas de la vida social. Es verdad que durante buena parte del siglo XX, la impronta, por una parte, del modelo nomológico-causal de las ciencias positivas y, por otra, de las explicaciones funcionales y/o estructurales de las ciencias sociales, pudieron sugerir una obliteración lisa y llana de la acción intencional y de la contingencia históricas, ocluyendo el peso de la actividad humana y de las elecciones de los actores en el desenvolvimiento histórico. En verdad, las estructuras y los procesos de larga duración cobran interés histórico precisamente porque tienen a la actividad humana como base y sostén de su propia reproducción, de suerte que es esa referencia última a la interacción de los hombres la que imprime la inherencia histórica hasta de los férreos procesos sociales. Esto ha sido central también para un fundador de *Annales*, como el célebre historiador Marc Bloch, quien escribía:

[1] Veyne, Paul, *Comment on écrit l'histoire*, Seuil, Paris, 1979, p. 30.

"Tras los rasgos sensibles del paisaje, las herramientas o las máquinas, tras los escritos en apariencia más fríos y las instituciones más distanciadas de quienes las establecieron, la historia quiere captar a los hombres. Quien no lo logre nunca será, en el mejor de los casos, sino un obrero manual de la erudición. El buen historiador se parece al ogro de la leyenda. Ahí donde olfatea carne humana, ahí sabe que está su presa"[2].

Por ende, las relaciones entre la historia y la acción permanecen siempre en la mira de la teoría y la filosofía de la historia. Contra todo diagnóstico de un aplanamiento de la intervención intencional humana, los acontecimientos de las últimas décadas del siglo pasado, entre otros el consabido desmoronamiento del socialismo soviético en 1989-90, han tenido un doble efecto: por una parte han deshecho lo que quedaba de la metafísica idealista de la historia con su idea de un progreso ineludible y de un sentido final de la historia universal; por otro han reforzado el sentimiento de una contingencia e incertidumbre radicales en la historia, lo que refuerza la perspectiva de la acción. La acción humana reencontró así un papel en la teoría social e histórica como el umbral que resiste a la cosificación de las relaciones y las estructuras. Por otra parte, y desde un plano epistemológico, el énfasis en las peculiaridades del lenguaje historiográfico ha reintroducido la perspectiva del relato verdadero como la forma característica de la producción historiográfica, lo que acaba dando a la acción humana y a su desenvolvimiento dramático un papel axial en la comprensión histórica. Seguramente el modo en que esta reemergencia de la acción plantea sus relaciones con la historia no puede ser ya el de la impronta clásica, sino que transita por el complejo campo de las controversias ontológico-lingüísticas y epistemológicas, un campo de relaciones que no son siempre claras y unívocas, y que no está exento de intrincadas aporías y dificultades teóricas, con diferentes niveles de interrelación. Es este campo controversial que nos proponemos abordar aquí, recorriendo las articulaciones entre una filosofía de la historia y una filosofía de la acción que acusan el giro lingüístico de las últimas décadas.

---

[2] Bloch, Marc, *Apología para la historia o el oficio del historiador*, trad.: Maria Jiménez y Danielle Zaslavsky, Fondo de Cultura Económica, México, 1996, p. 139. Desde luego, es concebible una historia de la Tierra –como la que escribe Buffon en 1749– o una historia natural del Cielo, como la que escribe Kant en 1755, pero en estos casos conviene distinguir entre las historias naturales y la historia a secas, donde los procesos no intencionales solo cuentan como contexto de la actividad social y del desenvolvimiento humanos en general. Lo dicho no niega una tendencia, de la mano de la estadística y del influjo de la ciencia empírica, a una suerte de naturalización de la historia, donde

2. Historia y acción en los niveles ontológicos y lingüísticos

En relación con la historia y la acción hay al menos dos entradas a su campo problemático, esto es, primeramente, el acceso *ontológico*, balizado ya por la vieja controversia metafísica entre la libertad y el determinismo; aquí nuestro tema nos confronta con:

(i) la existencia y el alcance de las acciones humanas;

(ii) la imbricación que la acción plantea entre la libertad y la causalidad;

(iii) el problema correspondiente de la iniciativa en la historia, y del límite y el control que ejerce el actor sobre su acción;

(iv) la relación entre la acción y el acontecimiento de gran escala;

(v) la cuota de responsabilidad histórica de un actor, a la luz de la relación entre su mera iniciativa individual y las sucesivas descripciones e interpretaciones que aparecen en la línea de las consecuencias previstas e imprevistas de su acción, es decir, de la relación entre el *sentido mentado (motivacional)* de la acción y su *sentido histórico o narrativo (historiográfico)*, que aflora en la mira del acontecimiento y que replantea con toda acuidad la problemática de la autoría de la acción y de su adscripción en la historia, en particular de las acciones *colectivas*.

En el plano *epistemológico* o *metahistórico* aparece la vieja confrontación entre la metodología histórica y la estructura de las ciencias nomológico-causales; se trata de:

(vi) establecer cómo se explican los sucesos en la historia y, en particular, si estas explicaciones son del tipo nomológico-deductivo, en algunas de sus versiones más ajustadas a lo histórico;

(vii) si el *comprender (Verstehen)* es una operación complementaria, o bien incompatible respecto del *explicar (Erklären)*;

(ix) establecer la situación del *relato* o la *narración* en relación a la operación explicativa y/o comprensiva.

---

la fascinación por la descripción estadística y otras herramientas de la ciencia positiva genera la ilusión de una historiografía sin actores ni acción humana. En verdad, estas herramientas solo cobran relevancia historiográfica como auxiliares de una comprensión que en última instancia remite al desenvolvimiento intencional.

En la medida en que el segundo núcleo de problemas forma parte de los temas epistemológicos más familiares y más clásicos de la metateoría histórica[3], y dado los límites del espacio disponible en este volumen, privilegiamos aquí el primer núcleo de problemas, es decir, el intrincado terreno de la *ontología* de la acción en relación con la historia, aunque de la mano del *lenguaje*, que es aquí nuestro hilo de Ariadna para no quedar atrapados en la malla de las aporías metafísicas. Sólo desde esta última perspectiva, y en la medida de las dificultades conceptuales aparecidas, damos cabida a los tópicos epistemológicos de la historia, privilegiando aquellos que están en relación más específica con la problemática de la acción.

2.1. Ontología de la acción, lenguaje e historia

Aceptar que los problemas de la acción en la historia admiten un nivel ontológico no significa reeditar la agenda de la metafísica clásica. Más bien se trata de ver si podemos hacer inteligible la existencia de la acción intencional bajo condiciones que están a su vez determinadas por relaciones causales. Es sabido que Kant planteó este problema y le dio solución a través de su teoría de los dos mundos, el de la naturaleza, cerrado por el determinismo causal, y el de la libertad, abierto a una causa e iniciativa libres. La fuerza de la solución crítica estriba en dejar planteada la posibilidad de la acción voluntaria como una cuestión de *perspectiva*, del prisma a través del cual abordamos la conducta, liberando por ende la cuestión de la libertad humana de la necesi-

[3] La controversia epistemológica focal en metodología histórica estuvo definida durante décadas por la polémica sobre el *status* de la explicación histórica, consecutiva a la aparición en 1942 del artículo de Hempel "Function of General Laws in History", reimpreso en Hempel, Carl, *La explicación científica. Estudios sobre la filosofía de la ciencia*, Paidós, Barcelona, 1996, pp. 233-246. La publicación por Collingwood unos años después de *Idea of History*, dio todo el espesor a esta polémica, entre los polos de las tesis nomológicas de Hempel y de las ideas comprensivistas de Collingwood, en diálogo con la tradición hermenéutica alemana de principios del siglo XX; véase Collingwood, Robin George, *The Idea of History*, Oxford University Press, Oxford, 1946. En las décadas que siguieron, William Dray, Raymond Aron, Rex Martin, Henrik von Wright para mencionar sólo a algunos de los autores que tomaron parte en el debate, desarrollaron el punto de vista de la inherencia intencional en las explicaciones historiográficas, y de la imposibilidad de derivarlas de leyes generales. Véase en este sentido, Martin, Rex, *Historical Explanation*, Cornell University Press, Ithaca, 1977. También aquí Cf. Manuel Cruz, "Comprensión histórica, acción e identidad", en *Anales del Seminario de Metafísica*, Nº 28-1994, Ed. Complutense, Madrid, 1994.

dad de un conocimiento de las primeras causas, como en cambio era de rigor en la metafísica dogmática desde la tradición aristotélica. Kant pretendió de esta manera resolver la cuestión de la acción desde un *como si* (*als ob*): puesto que no podemos alcanzar un conocimiento último del mundo, y que nuestro conocimiento empírico deja abierta consiguientemente la posibilidad de una causalidad libre, entonces la razón moral nos impele a dar un contenido práctico a esta mera posibilidad, haciendo *como si* nuestra conducta fuera siempre el resultado de nuestra libertad, es decir, *como si* del hecho de que *debemos* hacer A, entonces *podemos* hacerlo[4].

Ahora bien, este dualismo perspectivista es procedente en el plano *a priori* de la interioridad moral, donde en principio podemos separar los dos mundos y depurar nuestras máximas, apartando de las mismas la inclinación empírica; pero en el terreno de la historia efectiva y *a posteriori*, donde el problema no es la depuración de un proceder libre, sino la *imbricación* de la libertad y de la necesidad, la solución kantiana no termina de aclarar el problema. Kant era muy consciente de esta dificultad, y la cuestión la historia fue siempre para él de una arduidad radical. De hecho, Kant se encontró con esta problemática casi por el mismo tiempo en que desarrollaba los principios de su filosofía práctica, en 1784. Sin embargo, la solución que Kant bosqueja por entonces para pensar la libertad en la historia no alcanza el nivel de radicalidad crítica que posee su teoría de la fundamentación moral: como es sabido, Kant reedita una visión telcológica sobre la historia, apoyado –es cierto– en un punto de vista (*Standpunkt*) moral, que le lleva a interpretar la causalidad histórica en los términos de una sabiduría de la naturaleza, *como si* las inclinaciones que mueven a los hombres pudieran a su vez comprenderse como *una astucia de la naturaleza*[5], viendo en el juego de estas inclinaciones naturales la realización inconsciente de un progreso de la libertad en el mundo[6]. Pero Kant deja aquí sin explicar cómo es posible una interven-

[4] La ley moral es de este modo la *ratio cognoscendi* de la libertad, la cual es a su vez la *ratio essendi* de la ley moral. Véase Kant, Immanuel, *Crítica de la razón práctica*, trad. J. R. Armengol, Losada, Buenos Aires, 1993, p. 8.

[5] Es Eric Weil quien introduce la idea de que en la filosofía de la historia de Kant opera una "astucia de la naturaleza" ("ruse de la nature"), que el francés distingue así de una "astucia de la razón", concepto de tenor más hegeliano, y que implica –este último– un sujeto de la historia, inexistente en Kant. Véase, Weil, Eric, *Problemes kantiens* (1970), Vrin, París, p. 118, 2ª ed., 1990.

[6] Kant, I., "Idea para una historia universal en clave cosmopolita" (1784), en Kant, I., *¿Qué es la Ilustración?* Trad. R. R. Aramayo, Alianza, Madrid, 2004, pp. 95-118.

ción libre y consciente de los hombres en la historia, esto es, cómo es posible que la acción libre se imbrique conscientemente con la necesidad. Kant no fue ajeno a este problema, y su idea de la Ilustración como una salida (*Ausgang*) de la minoría de edad lo demuestra claramente, al plantear de hecho la realidad de una historia que avanza no sólo merced a los impulsos naturales humanos que reencauza una astucia de la naturaleza, sino sobre todo merced a una intervención deliberada y libre de los hombres. Sin embargo, las soluciones que la filosofía crítica alcanza en las dos décadas que siguieron a *Idea de historia universal en sentido cosmopolita* (1784) refuerzan la perspectiva de un finalismo histórico a partir de una teoría del juicio teleológico, pero no abordan el escollo ontológico de una libertad imbricada en la necesidad.

El problema que se trata de resolver es el mismo que Marx resume en una célebre fórmula de su *18 Brumario de Louis Bonaparte*:

> "Los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen arbitrariamente, en las condiciones por ellos elegidas, sino en las condiciones directamente dadas y heredadas del pasado"[7].

Planteado en los términos de la filosofía de la acción, este problema corresponde a la posibilidad de una acción humana en un mundo empírico que por su parte admite condiciones causales independientes del agente. Y es quizá en los términos de la filosofía de la acción que podemos hacernos plausible una solución. Enfrentado con este problema, en efecto, Paul Ricoeur reenvía a una idea ingeniosa del filósofo de la acción Henrik von Wright, quien proponía comparar esta situación con la de una intervención humana en un sistema cibernético semicerrado, aislado bajo condiciones causales dadas, pero con un juego en sus condiciones iniciales, como para dejar un espacio a la iniciativa externa. En este modelo extremadamente simplificado podemos darnos una idea inteligible de lo que significa *actuar* bajo condicionamientos causales: para von Wright, actuar es *intervenir*, esto es: a) hay una indeterminación al inicio; b) pero una vez desencadenado el primer movimiento merced a nuestra iniciativa, el sistema se pone en movimiento según reglas de juego propias. Desde luego, todo lo que el modelo de von Wright logra hacer plausible es que no hay contradicción entre la causalidad y la libertad. De ahí

[7] Marx, Karl, *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*, Éditions Sociales, París, 1969, p. 15.

en más, las situaciones entre la historia y el sistema cibernético divergen radicalmente: por una parte, la acción histórica no procede jamás en condiciones ambientales aisladas, y por ende no puede representarse con el grado de formalización discreta y exhaustiva que admite el modelo cibernético: aun cuando la historia admita condicionamientos y regularidades causales extemporáneas al agente, existe una contingencia densa entre la intervención humana y sus efectos previsibles, que hace que toda representación arbórea *ex ante* tenga un grado de inexactitud y de error que se incrementa a medida que los efectos representados se alejan del primer movimiento, terminando por volverse completamente obscura después de una distancia suficiente en el tiempo[8].

Lo que el modelo de von Wright nos aporta, sin embargo, es la idea –bastante familiar para el sentido común– de que la acción intencional es una *intervención*, una *iniciativa*, en un medio ambiente independiente y sometido a sus propios condicionamientos causales. De este modelo casi trivial podemos extraer no obstante algunas consecuencias relevantes para una ontología de la acción histórica. En primer lugar, la acción tiene la doble peculiaridad de pertenecer a la iniciativa de un agente y de *fijarse* en el mundo mediante una conexión causal empírica que es potencialmente abierta y empíricamente independiente en la línea de sus efectos. Extremando esta situación, Donald Davidson escribía que todo lo que los agentes humanos hacemos directamente es mover nuestro cuerpo y que el resto es "*up to nature*"[9]. Sin adherir al naturalismo del filósofo norteamericano, que hace del movimiento corpóreo la tierra firme de la acción, como si ese movimiento, a su vez, no estuviera atravesado por mediaciones simbólicas y culturales susceptibles de intermediar en los movimientos aparentemente más directos del cuerpo, podemos conceder con Arthur Danto que actuar es siempre ejercer una capacidad básica –o *acción básica* en el lenguaje de Danto– que no requiere de acción intermediaria, y que hemos aprendido a controlar sin observación, esto es, sin

[8] El punto de vista de von Wright aparece en su clásico *Explicación y comprensión* (1971), Alianza, Madrid, 1987, pp. 57-106. Asimismo, el comentario de Paul Ricoeur, en Ricoeur, P., *El discurso de la acción* (1977), Cátedra, Madrid, 1981, pp. 121-131, retomado en Ricoeur, P., *Si mismo como otro* (1990), S. XXI, México, 1995. Respecto de la imposibilidad de la representación discreta *ex ante*, véase Bergson, Henri, *Essai sur les données immédiates de la conscience* (1927), Presses Univ. de France, Pris, 1991, p. 133 y ss.

[9] Davidson, Donald. *Essays on Actions and Events*, Oxford Clarendon Press, Oxford, 1980, p. 59.

que haya margen de incertidumbre empírica entre el movimiento y su resultado. Cuál sea esta acción básica, si un movimiento natural y discreto del cuerpo o un movimiento del cuerpo preinterpretado simbólicamente como pronunciar una palabra, saludar o hacer una mueca, no anula el hecho de que para hacer ciertas acciones realizamos *directamente* otras acciones para las cuales no discernimos consiguientemente otra acción intermediaria. En este sentido preciso, el movimiento del cuerpo propio se encuentra seguramente entre las más tempranas de estas capacidades básicas, pero ni es infalible, ni se trata tampoco de las únicas que podamos poseer[10].

Una vez admitido este concepto, podemos conceder que la acción (no básica o compleja) es por ende aquella que realizamos mediante una(s) acción(es) básica(s). Por ejemplo, abrir la puerta es una acción compleja que realizamos mediante las acciones básicas de estirar el brazo, empuñar el picaporte, girar la mano y empujar. Sin embargo, mientras que los movimientos del brazo y de la mano no necesitan intentarse para hacerse, ni por ende observarse para saberse realizados por el agente[11], la apertura de la puerta podría depararnos una sorpresa si, por ejemplo, la encontrásemos bloqueada por una fuerza contraria, y de igual envergadura, ejercida desde el lado opuesto al nuestro. Aquí tendría sentido decir que el *intento* de abrir la puerta no tuvo el resultado esperado. La distinción entre el *intento* y la *acción* sólo cobra sentido en la acción compleja, donde aparece un eslabón intermediario entre el movimiento corpóreo y su resultado. Pero no podemos hablar, en general, del *intento de alzar el brazo* o del *intento de decir "hola"*, a menos de imaginar situaciones artificiales para la que el movimiento de alzar el brazo o de pronunciar una palabra resulten acciones complejas (el caso de una persona a quien acaban de extraer el yeso de su brazo y *ensaya* los movimientos del mismo con la ayuda de su otro brazo, o el caso de una persona transida por el pánico que no logra articular una palabra).

---

[10] Sobre la noción de *acción básica*, Danto, Arthur, "Acciones básicas", en White, A. R. (comp.), *La filosofía de la acción*, Fondo de Cultura Económica, México, 1976, pp. 67-87. Sobre la relatividad de esta noción en relación a nuestras capacidades adquiridas y heredadas, véase, Searle, John, *Intentionality. An essay in the Philosophy of Mind*, Cambridge Univ. Press, Cambridge, Massachusetts, 1989, p. 100. Asimismo mis comentarios en Naishtat F., *problemas filosóficos en la acción individual y colectiva. Una perspectiva pragmática*, Prometeo, Buenos Aires, 2005, p. 109 y ss.

[11] Sobre la noción de "conocimiento sin observación", Cf. Anscombe, Elizabeth, *Intención*, Paidós, Barcelona, 1991.

También podríamos imaginar que logramos abrir la puerta, pero que al hacerlo, una corriente de viento helado nos paraliza de frío. En este caso la acción tiene el resultado esperado (puerta abierta) pero los *efectos* de dicho resultado nos deparan una sorpresa. Podríamos multiplicar al infinito los ejemplos de *efectos indeseados* o imprevistos de una acción tan simple: lo importante es que, al fijarse en el mundo, la acción ingresa en el dominio de los efectos probables, quedando afectada, en paralelo a su cuota de previsibilidad, de un margen de riesgo e incertidumbre que es propio de la condición *ontológica* del actuar.

Por ende vemos que lo *que hace* el agente al actuar no es algo que quede enteramente bajo su control. La filosofía de la acción, bajo la impronta del giro lingüístico contemporáneo, se ha prevalido de la distinción fregeana entre la *descripción definida* y su *referente* para plantear el problema de esta indeterminación de la acción, que es asimismo una indeterminación en su conocimiento, en los términos de una *teoría de las descripciones definidas*: una misma acción A cae bajo un abanico indeterminado de descripciones definidas $D_1, D_2, \ldots, Dn, D_{n+1}, \ldots$ Bajo algunas de estas descripciones, la acción corresponde al resultado esperado y es por ende *intencional*; bajo otras descripciones, sin embargo, corresponde a un efecto indeseado o, por lo menos, involuntario. Pero todas estas descripciones remiten a la misma acción, en tanto se encuentran originadas en la misma *causalidad-agente*[12]. Por ejemplo, Hamlet mata involuntariamente al padre de Ofelia pretendiendo matar a un espía: en este caso tenemos dos descripciones verdaderas de la misma acción: D_1: Hamlet mata a un individuo oculto en la habitación de Gertrudis; D_2: Hamlet mata a Polonio. Bajo D_1 la acción es intencional y bajo D_2 no lo es. Bajo D_1, en efecto, Hamlet realiza ese contenido proposicional *como algo que entendía hacer*; bajo D_2, en cambio, Hamlet realiza ese contenido proposicional como algo que desconocía. Esta diferencia remite a la compleja cuestión del *dolo*, y plantea, más allá del mismo, las intrincadas diferencias entre el *dolo* y la *responsabilidad*. Hamlet es responsable de la muerte de Polonio, porque sabía que estaba matando a un individuo oculto, y podía por ende prever que, al matarlo, podría tratarse de un caballero del palacio, y por ende del padre de Ofelia. Pero Hamlet no es aquí culpable, en el sentido de haber ma-

[12] Cf. Anscombe, E., *op. cit.* y, sobre el "efecto acordeon" en relación con las descripciones de la acción, Feinberg, Joel, "Acción y responsabilidad", en White, A. R. (comp.), *op. cit.*, pp. 139-174.

tado a Polonio con dolo o intencionalidad. El derecho penal distingue aquí entre el *homicidio doloso* (con intención al hacer) y el *homicidio culposo* (por accidente), reconociendo toda una serie de casos intermedios, como el dolo eventual, que remiten al mayor o menor grado de previsibilidad del efecto indeseado por parte del agente.

Retenemos por ende tres principios: a) una acción A sólo puede señalarse, distinguirse o considerarse bajo una determinada *descripción* D(A), es decir, no disponemos de un modo de acceso a A, a menos que sea en el marco de una descripción D(A); b) existe al menos una descripción $D_i(A)$ bajo la cual A es intencional, es decir, tal que el enunciado $D_i(A)$ describe lo que el agente hace *como algo que éste entiende hacer*; c) existe un *efecto acordeón* en las descripciones de A tal que el arco de estas últimas puede *estirarse* arbitrariamente según la línea de sus efectos, y *recontraerse* nuevamente en torno de alguna descripción básica (de donde el nombre de *efecto acordeón*), lo que hace que bajo algunas de estas descripciones A es *intencional* y no lo es bajo otras. La conjunción de estos principios nos permite ahora considerar un aspecto primordial de la acción en la historia, a saber, que los motivos y el resultado esperado de toda acción A dan a lo sumo, si la acción tiene el éxito esperado, una determinada descripción verdadera $D_0(A)$; sin embargo la misma acción A, una vez abierta la caja de Pandora de su interacción con otras acciones humanas y de su imbricación causal con todos los aleas empíricos, cobra una serie de significados independientes del sentido *mentado* originalmente por su agente (fenómeno expresado en el término sartreano de *contrafinalidad*), es decir, admite una cadena de descripciones o significados $D_n(A)$, $D_{n+1}(A)$, distintos de los motivos originales.

Este aspecto de la acción, ensalzado por Hannah Arendt y Paul Ricoeur[13], está iluminado aquí desde una teoría de las descripciones, pero puede perfectamente pensarse para la interpretación de la acción, ya que al abanico de las descripciones corresponde *a fortiori* un abanico posible de las interpretaciones y de los significados, según los aspectos que se realcen de la acción en la línea del tiempo. En efecto, como señala ya Frege[14], a toda descripción corresponde un *sentido* (*Sinn*) que distinguimos de la *denotación o referencia* (*Be-*

[13] Arendt y Ricoeur en significado hermenéutico, Sartre en contrafinalidad.

[14] Frege, Gottlob, "Sobre el sentido y la denotación", en Simpson, Thomas Moro (comp.), *Semántica filosófica: problemas y discusiones*, S. XXI, Buenos Aires, 1973, pp. 3-28.

deutung). De esta manera, nos encontramos, desde la filosofía lingüística de la acción, con el arduo problema historiográfico-hermenéutico de la naturaleza del significado que permite *comprender (Verstehen)* una acción humana, es decir, la alternativa entre:

(a) la captura del significado original dado por el agente en términos de sus motivos de actuar;

(b) la determinación del significado independientemente del agente, a partir de las interpretaciones basadas en su impacto histórico, sobre la base del denso entramado interactivo que la engarza en el mundo histórico-social.

Mientras que la tradición de la *Verstehen* en la línea de Dilthey y Weber prioriza el sentido mentado de la acción y la consiguiente *revivificación (Nacherleben)* de este sentido por el historiador, la perspectiva *narrativista* más reciente, aunada asimismo con una tradición que reconoce raíces en Hegel, piensa el significado histórico de la acción como independiente de sus motivos originales. Se enfatiza, en este último sentido, que una y otra vez los acontecimientos históricos trascienden los motivos individuales, los cuales quedan enteramente desbordados por la interpretación que el historiador arriesga de la acción.

Consideremos, por ejemplo, los eventos, de diciembre de 2001 en la Argentina. Aún es demasiado pronto para arriesgar interpretaciones históricas, pero es posible suponer, sobre la base de las crónicas periodísticas y de las indagaciones sociológicas, que estos acontecimientos tuvieron, en su primer inicio, unos motivos bastante limitados, como el rechazo al "corralito financiero" o la ansiedad social generada por los saqueos en el conurbano bonaerense (interpretación *débil*); sin embargo, también es posible suponer, dadas las numerosas narraciones historiográficas y politológicas que pusieron el acento en el impacto radical de estos eventos en la política nacional, que la historiografía va a reservarles un significado mucho más amplio que aquel determinado por las motivaciones de los ahorristas que eventualmente detonaron el estallido popular, interpretando los mismos acontecimientos en clave de una fractura política inédita en la historia democrática del país (interpretación *fuerte*). No cabría, sin embargo, tratar apresuradamente de falaces las interpretaciones fuertes, argumentando que los motivos disparadores fueron bastante menos trascendentes que los de una fractura política; en efecto, el giro dramático que cobró la política nacional después de 2001, y la profusión inédita de la actividad y movilización asamblearia que tuvo lugar

durante todo 2002, permiten arriesgar un significado histórico de la revuelta de diciembre de 2001 que no estaba en la *mens* de los actores. La acción se desdobla así en un *sentido mentado* y un *sentido narrativo*. Ambos son relevantes para la historiografía. El sentido mentado remite a la subjetividad de los actores que produjeron los sucesos; el sentido que aquí llamamos *narrativo* remite a la interpretación misma de dichos sucesos según la secuencia temporal en la que quedan apresados por el historiador. En los términos de la filosofía de la acción, el sentido narrativo se apoya en el efecto acordeón de las redescripciones de la acción, sin que estas últimas sean siempre descripciones bajo las cuales los agentes reconocen sus motivos originales.

2.2. Ontología *revisada*: los colectivos, la acción y el acontecimiento

El efecto acordeón en las descripciones de la acción revela por ende un primer contraste radical entre el "Quién" de la acción y sus "Qué": mientras que estos últimos se multiplican redescribiendo la acción según la secuencia indeterminada de sus resultados y consecuencias, el "Quién" es en primera instancia su anclaje firme, que opera como una suerte de nombre propio o designador rígido de la acción, mantenido invariable a lo largo de sus "Qué". Al menos ésta es la interpretación "oficial" del efecto acordeón, tal como aparece en los tratados estándar de filosofía de la acción. El ejemplo típico es: Gavrilo Prinzip mueve el dedo, aprieta el gatillo, dispara su arma, desplaza (involuntariamente) moléculas de oxígeno hacia el polo Norte, hiere al archiduque Ferdinando, mata al archiduque Ferdinando, produce un golpe contra Austria, venga a Serbia, arruina las vacaciones de lord Grey, encoleriza a Wilhem II, desencadena la Primera Guerra Mundial, etc.[13]. Hasta dónde se trate de mostrar el índice de separabilidad de las descripciones en relación con el agente, el ejemplo, aunque bastante caricatural, cumple su propósito.

Sin embargo, esta misma cadena de redescripciones pone de manifiesto los límites de una *adscripción* invariable: podemos en efecto *adscribir* (atribuir) a Gavrilo Prinzip la acción bajo las primeras descripciones pero ya no

[13] Searle, John, *op. cit.*, p. 91.

podemos adscribir *solamente a él* la acción bajo las últimas. El estallido de la Primera Guerra Mundial dista mucho de ser el resultado o el efecto de un único acto original, aun cuando este último se considere como un mero disparador. El tratamiento "en acordeón" del estallido de la Primera Guerra Mundial es así ingenuamente lineal y, en la medida en que la secuencia de las redescripciones se hunde en la densidad de la historia, pierde toda verosimilitud y elocuencia: la Primera Guerra Mundial no tiene un autor individual discretamente identificable, como en cambio lo tiene el atentado del terrorista serbio.

Los filósofos analíticos de la acción, empero, dispondrían de un salvoconducto para salir de esta dificultad: como la acción es una cosa bajo unas descripciones y una cosa diferente bajo otras, se puede relajar la pretensión individual o mono-atributiva de la teoría (i.e. de un solo agente a lo largo del acordeón) y admitir que bajo algunas descripciones la acción tiene un cierto dueño (Gavrilo Prinzip) y bajo otras descripciones tiene otros dueños (en este caso las naciones involucradas en el drama). De esta manera, bajo algunas descripciones una misma acción es individual y, bajo otras, colectiva. Se trataría así de un fenómeno semejante al de la separación que resulta del despliegue de la acción en el mundo: la acción de S no sólo cambia de carácter sino que cambia también de "dueño".

Sin embargo, ¿qué permite entonces seguir hablando *de la misma* acción? Si el agente no es el mismo, ¿qué cosa fundamenta entonces la unidad del acordeón de las descripciones, esto es, la unidad referencial o denotativa que, en analogía con la teoría de las descripciones definidas de Frege y Russell, daba consistencia a la teoría del "efecto acordeón"? Por otra parte, esta solución analítica esconde un salto entre los *resultados de acción*, como unidades discretas que se pueden adscribir a personas o grupos, y un *acontecimiento*, como síntesis o concepto colectivo de gran escala. Este hiato ha escapado al análisis estándar de la filosofía analítica de la acción. En efecto, en la narración histórica el "Quién" de la acción, y la operación correspondiente de la *adscripción*, no pueden tratarse ya como en la acción individual, porque en la escala macroscópica que suele ser la del relato historiográfico, no podemos identificar *discretamente* a los *"autores" de un acontecimiento*, como la guerra, el estallido o la revolución. ¿Quiénes son los *"autores"* de la Revolución Francesa? Como respuesta, los historiadores proceden en dos pasos complementarios:

a) *secuencializan*, según la llamada *explicación genética*, el gran acontecimiento A, de manera que aparezca como una sucesión de eventos de menor escala $E_1, E_2, \ldots, E_n$, engarzados causalmente unos con otros, los cuales pueden a su vez tratarse como resultados de acción individual o grupal. De esta manera, cada gran acontecimiento es como un drama en varios actos, y estos últimos son la base de adscripción para el acontecimiento como un todo.

b) *construyen* unos *tipos ideales históricos*[16], por ejemplo, "*la elite ilustrada de París y la burguesía comercial en ascenso, sumada a unos estratos campesinos en bancarrota, por entonces desplazados a la capital*", que son las síntesis o los *tipos ideales* de los actores involucrados en cada uno de los actos menores del drama.

Ahora bien, el acontecimiento general sigue careciendo de *autor*, porque incluso si el gran drama puede descomponerse en una secuencia de actos que podemos adscribir separadamente de manera intencional, la secuencia total no está contenida en ninguno de estos últimos, y es por ende esencialmente impredecible para sus contemporáneos, aun cuando arroje *ex post* unos indicios de plausibilidad al historiador[17]. No existe ningún acto que permita a sus contemporáneos calcular o representarse la totalidad de la secuencia, y por ende esta última no puede ser nunca el resultado de una acción decidida y deliberada, como lo es un suceso de escala microhistórica. El lenguaje del teatro muestra así inequívocamente su limitación para la historia, porque la obra dramática tiene en general un *autor*, que se ha representado el drama en su conjunto, mientras que, como acabamos de ver, los *actores* de la historia carecen de guión. Los acontecimientos tienen actores sin guion ni autor pero que son, como actores, la carne viva del desenvolvimiento histórico, la materia subjetiva que la *Verstehen*, cual el ogro de la fábula de Marc Bloch, intenta capturar, revivificar o meramente comprender, para explicar los actos del drama y establecer sus condiciones de posibilidad.

---

[16] Sobre la noción de *tipo ideal histórico*, Cf. Weber, Max, "La 'objetividad' cognoscitiva de la ciencia social y de la política social", en *Ensayos sobre metodología sociológica*, Amorrortu, Buenos Aires, 1990, pp. 39-101.

[17] Paul Veyne desarrolla la idea de que: a) cualquier proceso o gran acontecimiento admite una secuencia de sucesos intermedios que se pueden explicar paso a paso, la conocida *explicación genética* en historia; b) el acontecimiento total permanece impredecible desde cualesquiera de los mini-eventos que lo componen, de manera tal que nadie puede tener una representación previa del mismo, y esto en virtud de la contingencia ontológica que es propia del desenvolvimiento histórico, y que genera cadenas de causación múltiple y de complejidad irreductible a una arborescencia discreta y cerrada; Cf. Veyne, Paul, *op. cit.*, p. 70.

Para la *Verstehen*, en efecto, hay, bajo cada tipo ideal, unos individuos que satisfacen los criterios de la acción intencional y la red conceptual motivo-elección-decisión. Bajo cada uno de estos tipos generales hay individuos que persiguen una finalidad y se mueven *teleológicamente* en acuerdo con motivos, cálculo, normas y expectativas sociales de todo tipo. Pero la *Revolución Francesa* propiamente dicha es una individualidad histórica de gran escala que no es precisamente, en cuanto *Revolución Francesa* y bajo *esa descripción*, el resultado consciente de una intervención deliberada de todos los individuos involucrados en el gran drama, como sí lo es, en cambio, *llamó a la insurrección, habló en la Asamblea Nacional, detuvieron al rey Luis XVI en Varennes, procesaron al rey Luis XVI, trazó el plan de defensa en el flanco norte de la capital, cerraron las iglesias y las universidades, etc.* Poder ver a los actores y a sus acciones por debajo del gran acontecimiento o del proceso de gran escala, nos permite *desencializar* la totalidad histórica y capturar las subjetividades involucradas, para explicar con adecuación comprensiva el acontecimiento histórico. Por otra parte, reconocer en el acontecimiento histórico de gran escala un drama que carece de autor y de un plan deliberado y previsible, es indispensable para evitar cualquier visión ingenuamente conspirativa de la historia, y desde ese mismo punto de vista, para hacerse cargo de la complejidad de las cadenas múltiples de causación histórica. La consecuencia paradójica de este contraste ha sido perfectamente percibida por Hannah Arendt, quien la sintetiza al decir que los dramas históricos tienen seguramente *actores* individuales que caen bajo la lógica de la acción intencional, pero carecen de *autores*, en contraste total con, pongamos, una obra o un crimen pasional[18].

Es en este sentido que la lógica individual del efecto acordeón queda aquí un poco estrecha. Bajo dicho modelo todavía se aplica lo que Paul Ricoeur analiza según la analogía del texto literario. El filósofo francés aduce[19], en efecto, que de la misma manera en que S, al escribir una obra, es *autor* de un texto cuyos varios sentidos quedan ahora atrapados en el material escrito como fondo infinitamente disponible, y *separados* en adelante de los *motivos originales* de S, de modo que admiten en lo sucesivo una panoplia indefinida

[18] Para este punto de la diferencia entre autor y actor, en el marco de la diferencia establecida por Arendt entre *obra y acción*, *cf.* Arendt, Hannah, *La condición humana* (1958), Paidós, Barcelona, 1993, pp. 199-276.

[19] Ricoeur, Paul, *Del texto a la acción*, Fondo de Cultura Económica, México, 2000, p. 169 y ss. Asimismo, Cruz Manuel, *Filosofía de la historia*, Paidós, Barcelona, 1996, pp. 151-164.

y siempre abierta de interpretaciones posibles a la luz del siembre inacabado trabajo de la crítica literaria, la acción es también una "fijación" en el mundo de un acto original o intervención, cuyo sentido queda atrapado en el abanico de sus consecuencias y de su interrelación social, abriendo por ende una secuencia indefinida e infinita de interpretaciones posibles, que son resultado del trabajo de la hermenéutica histórica, social, política, jurídica, etc., y que resultan por ende independientes de los motivos de su *autor*. La analogía es muy sugerente; sin embargo, como dijimos *ut supra*, admite un límite claro cuando pasamos de la vida ordinaria a la escala de los acontecimientos históricos: bajo la descripción *Revolución Francesa*, ya no podemos identificar a unos *autores* como lo hacemos con las acciones individuales del tipo de *movió el dedo y disparó el arma*. La analogía de Ricoeur entre la acción y la teoría del texto literario encuentra aquí el mismo escollo que el modelo del acordeón "oficial".

Con este problema tocamos la célebre controversia del *individualismo metodológico* vs. *holismo metodológico*. Hay muchas versiones de la posición holista, pero la relevante aquí consiste en sostener que existen formaciones colectivas como los pueblos o las clases sociales cuya entidad no puede descomponerse en sus constituyentes individuales sino que, por el contrario, son el resultado de un salto de nivel, que es característico de la ontología del *acontecimiento histórico*: de acuerdo con la posición holista, los individuos constituyentes no son enteramente conscientes de estar alimentando, mediante las acciones individuales que ejecutan, unas acciones y acontecimientos colectivos de gran escala, los cuales sólo pueden comprenderse bajo la *gestalt* o *figura* irreductible de una totalidad, que es el marco histórico bajo el que puede solamente capturarse la acción o el acontecimiento de peso histórico. De este modo, opera aquí una suerte de *mano invisible*: los actores individuales, sin saberlo siempre, se encuentran en verdad ejecutando una acción de gran escala, cuya lógica se articula según la figura de un colectivo indivisible, que el historiador ha sabido capturar como una singularidad histórica. Reconocemos fácilmente en esta posición la huella de Hegel, quien pensaba las acciones de los actores individuales como embebidas en la realidad histórica de los pueblos, que son en última instancia el verdadero propulsor, y por ende el único *explanans*, del acontimiento de gran escala. Desde luego, entre los individuos ordinarios y los pueblos, Hegel reconocía la intermediación de los *individuos extraordinarios* o *grandes hombres*, es decir, de los

grandes jefes históricos, pero estos últimos son a su vez meros instrumentos de los pueblos, que permanecen en última instancia como los agentes verdaderos y concretos de la historia[26].

A diferencia de la explicaciones teleológicas de la acción individual, el holismo es aquí afín ya sea a un tipo de explicación estructural, tal que la estructura latente es causa de la acción manifiesta, o bien a un tipo de explicación funcionalista, es decir, tal que la acción manifiesta individual es el instrumento funcional al servicio de una totalidad latente. En cualquier caso, el acontecimiento de gran escala es considerado como irreductible a la acción individual, requiriendo por consiguiente el pasaje a una ontología sui generis de carácter macroscópico u holista, en la que vemos aparecer a los pueblos, las clases, las culturas, las naciones, etc. Ahora bien, sin negar la existencia de una escala macroscópica en los acontecimientos históricos, sin reducir por ende estos últimos al resultado o la autoría de unas cuantas acciones intencionales discretamente identificables, podemos sin embargo suponer que detrás de cada acontecimiento macroscópico hay no tanto una ontología irreductible y esencializada de los colectivos, como una síntesis historiográfica que el investigador realiza precisamente a partir de un sinfín de acciones y sucesos de menor escala (individuales y/o grupales).

Desde este punto de vista alternativo, un acontecimiento macroscópico, como *Revolución Francesa*, es una síntesis histórica singular que no es ni el producto de un colectivo esencializado, ni tampoco la obra deliberada de una *agency* intencional, es decir, de unos cuantos agentes que procederían *ex ante* dándose la meta explícita y el propósito manifiesto de la revolución. En este sentido, el acontecimiento de gran escala no tiene ni *autor* ni *autores*, y esta carencia no viene del hecho de que sus autores sean en verdad de tamaño colectivo, sino del hecho de que el acontecimiento es una síntesis *ex post facto* para la que no encontramos una representación deliberada anterior o simultánea a la acción, como si se tratara del resultado deliberado de una intervención. Pero al operar como una *síntesis* o un *tipo ideal*, el acontecimiento se articula siempre a partir de unos *actores* que hacen cosas e interactúan entre sí, aunque lo que éstos hagan no sea hecho bajo la descripción del aconteci-

[26] Hegel, Georg Wilhem Friedrich, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, trad. José Gaos, Alianza, Madrid, pp. 43-138. En relación con la noción hegeliana de *figura* (Gestalt), Cf. Brauer, Daniel, "La filosofía idealista de la historia", en M. Reyes Mate (ed.), *Filosofía de la historia*, EIAF, Trotta, Madrid, 1993, p. 115.

miento macroscópico, que es más bien una síntesis *ex post* del historiador. En definitiva, hay perfectamente un salto de nivel entre la acción individual y el acontecimiento histórico, pero este último no es el fruto de un desnivel ontológico entre los individuos y los colectivos, sino el fruto de un *salto interpretativo* entre la interacción individual teleológicamente caracterizada, y su interpretación historiográfica a través de una trama narrativa.

2.3. Entre las acciones y la historia, ni holismo ni reduccionismo: *superveniencia*. ¿Pero cuál?

Dicho de otro modo, el acontecimiento histórico, aun cuando siempre tenga "por debajo" a unos individuos que interactúan, y por ende a una subjetividad que es el foco último de nuestra comprensión, no posee ya la forma de una acción discreta del tipo de "S hace A", y ni siquiera de una acción colectiva del tipo "$S_1, S_2, \ldots, S_k$ hacen A". El acontecimiento *no puede atribuirse* a ningún plan teleológicamente pautado, a ningún *decisor* individual o colectivo. Y sin embargo, tampoco deseamos implicar una ontología sustancial del acontecimiento, esto es, que este último sea considerado como una totalidad sustantiva y supraindividual, enteramente libre de las acciones de microescala, como fruto de un espíritu o figura colectiva inconmensurable a toda subjetividad individual. ¿Cuál es entonces la pauta de la relación *sui generis* entre el acontecimiento y las acciones intencionales? Hemos dado una pauta *ut supra*, al decir que todo acontecimiento es una cadena de causación múltiple o genética que se compone de una miríada de acciones individuales, respecto de las cuales, sin embargo, resulta irreductible. Esta relación de *depender de* ..., y sin embargo *no reducirse a* ... evoca incuestionablemente la relación de *superveniencia*, mediante la que, en un contexto diametralmente diferente al de la filosofía de la historia, el oxoniense Richard Hare[21] intentó

[21] Se dice que una propiedad P *supervene* en una clase de propiedades Q si y sólo si: 1) si (existe x) tal que P(x), entonces (para todo z) tal que z es indiscernible de x en relación con la clase de propiedades Q, es el caso que P(z); 2) x no puede variar respecto de P, dejar de ser P o volverse más que P (respectivamente menos que P) sin cambiar respecto de algún miembro de Q. A partir de 1970 Davidson tomó de Richard Hare el término de *superveniencia* (el oxoniense lo empleaba en un contexto de discusión sobre los términos de valor como *bello* o *bueno* y su relación con las propiedades fácticas) para pensar la relación entre los conceptos mentales y los conceptos físicos: de la misma

trazar la diferencia de nivel entre, pongamos, *los valores morales* y *los actos intencionales*, a saber: la *bondad* de una persona S es irreductible a cualquier conjunto discreto de sus actos intencionales y, sin embargo, cualquier alteración en las valoraciones que hacemos de S, supone para Richard Hare que algo haya variado en el conjunto considerado de los actos intencionales de S y, recíprocamente, si se considera una variación relevante de los actos intencionales de S, seremos conducidos a revisar de manera tajante nuestra valoración moral de S. En una palabra, la valoración de una persona no es indemne respecto de sus prácticas concretas, aunque no haya ningún conjunto de prácticas concretas que sirva de *definiens* para una valoración moral. Richard Hare proponía denominar *"superveniencia"* a esta relación, y afirmaba que de este modo las propiedades morales *supervienen* en las propiedades fácticas de la acción, sin reducirse de manera alguna a propiedades fácticas de cualquier tipo.

De manera análoga, podríamos decir que el acontecimiento de nivel macroscópico no es exactamente la autoría de unos individuos determinables, como tampoco es reducible a un número dado de acciones individuales, y sin embargo, este acontecimiento *superviene* en las acciones e interacciones individuales, en el sentido de que cualquier modificación en la caracterización del acontecimiento supone una revisión de su base empírica y práctica, y por ende de la cadena de acciones que lo integran, y que, recíprocamente, si hay una modificación (significativa) de su base empírica y de las acciones constitutivas, entonces debe revisarse el carácter del acontecimiento como un todo. De esta manera, preservamos simultáneamente las acciones intencionales y el carácter no reductible del acontecimiento, rechazando la doble tentación del *esencialismo* y del *reduccionismo*.

La relación de superveniencia nos permite así percibir la necesidad que los historiadores y los sociólogos tienen de husmear por debajo de los conceptos generales como *Revolución Francesa* para encontrase con las interacciones concretas de los actores y despejar de este modo una explicación del

---

manera que para Hare los conceptos de valor supervienen en los conceptos fácticos sin reducirse a estos últimos, para Davidson los conceptos mentales *supervienen* en los conceptos físicos sin reducirse a estos últimos, véase Hare, Richard, *The Language of Morals*, Oxford, Clarendon Press, 1952, Oxford, pp. 80-88; véase asimismo Davidson, Donald, "Mental Events", en Davidson, D., *op. cit.*, pp. 207-225. Para una discusión más general sobre la idea de superveniencia, cf. Kim, J., *Supervenience and Mind*, Cambridge Univ. Press, 1993.

acontecimiento que sea adecuada desde el punto de vista de su comprensión, es decir, de la captura de la subjetividad empeñada en la acción. Por una parte, no se trata de asumir un punto de vista ingenuamente teleológico-individualista y de pensar *conspirativamente* que el acontecimiento histórico es la empresa asociativa de unos cuantos agentes que acuerdan una revolución como podrían acordar la construcción de un museo, o simplemente de un puente; por otra parte, sin embargo, tampoco se trata de otorgar al acontecimiento una autonomía en relación con las interacciones humanas individuales, las cuales suministran, mediante procesos de menor escala engarzados unos a otros según una causación compleja, la materia prima del desenvolvimiento histórico. Desde luego, convendría mitigar aquí, en relación con la historia, una visión empirista ingenua de la superveniencia, que nos conduciría a pensar que una vez definidos los hechos humanos de escala menor, el acontecimiento queda fijado de una vez para siempre, como si hubiese una correspondencia biunívoca entre los sucesos en la escala micro y los acontecimientos en la escala macro. En verdad, entre los sucesos definidos por las acciones en el marco de condiciones estructurales específicas, y el acontecimiento histórico propiamente dicho, se entromete el *marco de interpretación* conformado por el contexto y el horizonte al interior del cual opera el desentrañamiento de sentido, que da la característica del acontecimiento. De esta manera, no es verdad *stricto sensu* que una vez dados los hechos en la escala microhistórica, queda definido el acontecimiento en la escala macrohistórica, ya que unos mismos hechos, según el marco de interpretación y el contexto que se adopte en la comprensión, pueden dar lugar a diferentes acontecimientos, análogamente a como en la mecánica cuántica la observación y su contexto de laboratorio pueden alterar el comportamiento del fenómeno observado. No se trata simplemente de que al tomar una porción de pasado más amplia, la narración histórica cambie la característica de ese pasado, un fenómeno muy bien visto por el narrativismo a partir de Arthur Danto[42], y que deja ya en claro que el pasado está siempre abierto, por la misma apertura del futuro. Se trata también de que el *contexto de interpretación* en el que se toman los hechos

[42] Sobre la idea de una "apertura del pasado" como condición historiográfica intrínseca de la narración, vinculada con el carácter abierto del futuro, Cf. Danto, Arthur, *Historia y narración*, Paidós, Barcelona, 1989. Debo a una conversación con Oscar Nudler la idea de relacionar la noción de superveniencia con la de *contexto de interpretación*, evitando así la idea de una superveniencia ingenuamente empirista.

tiene un papel constitutivo en la conformación ontológica del acontecimiento interpretado. La misma noche del 14 de julio de 1789 no define el mismo acontecimiento en dos contextos de interpretación sensiblemente diferentes. Es sabido que en su diario personal Luis XVI escribió, en la nota correspondiente a ese día, "*Rien*", nada. Luis XVI no era historiador ni tenía por qué serlo; tampoco fue un político avezado, sino más bien un monarca bastante miope, cuya moderación rozaba el inmovilismo. Sin embargo, el "*Rien*" del diario personal del rey para la jornada del 14 de julio no es excepcional, e ilustra el fenómeno que se quiere destacar: los acontecimientos supervienen en los hechos y las acciones de menor escala, pero siempre al interior de un marco interpretativo, cargado no sólo de la amplitud con que se toma el pasado, sino de valores y de una preinterpretación de la realidad, de manera que solamente al interior de un mismo marco se cumple que la invariabilidad de los hechos de escala micro produce invariabilidad del acontecimiento. Por ende no es cualquier relación de superveniencia la que apuntalamos para definir la relación considerada entre el acontecimiento y la acción, sino una superveniencia *hermenéuticamente* condicionada por el contexto de interpretación.

Bibliografía recomendada

ARENDT, Hannah, *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 2001.
CRUZ, Manuel, *Filosofía de la historia*, Paidós, Barcelona, 1996.
RICOEUR, Paul, *Del texto a la acción*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2000.
WHITE, Alan R., *La filosofía de la acción*, Fondo de Cultura Económica, México, 1976.

La filosofía de la historia de Karl Marx

Nicolás Lavagnino

El presente capítulo se propone precisar algunas cuestiones relativas a un tema controversial: la filosofía de la historia de Karl Marx (1818-1883). La controversia se debe, en parte, a que una de las peculiaridades de Marx como pensador y teórico social radica en que su obra se ha expandido mucho más allá de los límites de un trabajo meramente intelectual, convirtiéndose al mismo tiempo en parte constitutiva de un proyecto político, de una transformación histórica, de relevantes y diversos movimientos sociales, así como de un ideal ético. Se debe también a que para cualquier concepción marxista el término "historia" ocupa un lugar clave, tal que su consideración filosófica se torna crucial, urgente y, por ello mismo, objeto de debate. La coexistencia de orientaciones teóricas y de pretensiones de índole práctico-políticas en ocasiones ha conllevado el riesgo de reducir el complejo pensamiento de Marx sobre la historia a una serie de formulaciones categóricas y unívocas, lo cual supone a la vez un tipo de consistencia documental que las mismas fuentes no proveen: la obra de Marx y las referencias en la misma relativas a la historia asumen por momentos un carácter fragmentario, mientras que en otros adoptan formulaciones principalmente polémicas. Por todo esto la reducción del pensamiento de Marx sobre la historia a una línea analítica canónica no puede sino empobrecer el fértil, ambiguo y por momentos contradictorio cuerpo teórico objeto de análisis. De aquí que el siguiente estudio aspire a presentar algunos puntos de partida, o vectores interpretativos que, más que oponerse, puedan complementarse, interactuar y legitimarse recíprocamente, como forma de desplegar de manera más enriquecedora aquellos aspectos que resultan fundamentales en la comprensión de la filosofía de la historia de Karl Marx, así como de aquellas tensiones y aporías que la recorren.

¿Qué es la historia para Karl Marx?[1] En las secciones siguientes se desplegarán tres líneas de indagación que, alternativamente, podrían postularse como principios interpretativos válidos para intentar responder a este interrogante. En primer lugar, trataremos la historia como *totalidad de sentido*, por medio de la cual se llega a una determinación universal del devenir humano. De acuerdo con este enfoque, presentado en los escritos tempranos de la obra de Marx –principalmente los *Manuscritos económicos y filosóficos* de 1844[2]–, el devenir humano se comprende a partir de la idea de realización de las determinaciones esenciales del hombre, para la cual resulta fundante el concepto de alienación, y de la contraposición permanente entre la sociedad en devenir y la sociedad realizada. Esta primera postulación será reformulada posteriormente, partiendo de la crítica de la idea misma de una determinación normativa humana esencial, para adoptar un enfoque "naturalizado" en el cual la totalidad de sentido del devenir es comprendida por medio del recurso a la postulación de una teleología antropológica: la historia es el proceso de evolución de la especie –hominización del mono–, y es en consideración al fin mismo del proceso que la totalidad del recorrido adquiere su sentido –y de allí la primacía de lo teleológico–.

Un segundo recorrido interpretativo partirá de la consideración de la historia en Marx como una *filosofía de la praxis humanista y emancipatoria*, tal como es presentada en las *Tesis sobre Feuerbach* y otros escritos de los años 1845-6[3]. La historia, como una dimensión más de la praxis humana, es vista desde un punto de vista centrado en el estudio de la acción y la intención, menos interesado por la postulación de totalidades de sentido y más orientado a la comprensión del proceso concreto por medio del cual el hombre se desenvuelve a través del tiempo. La preocupación por establecer un centro

[1] En realidad respecto de la cuestión de la autoría y paternidad del marxismo tal vez sería conveniente discernir un autor-concepto, más propiamente llamado Marx-Engels, que recoja y exprese las virtudes y los defectos de la obra de ambos autores de manera global, antes que atribuir roles a cada autor por separado; de todos modos por conveniencia en la exposición nos referiremos a Marx únicamente. Sobre esta cuestión, específicamente la importancia de Friedrich Engels (1820-1895) en la concepción marxista de la historia, véase Alvin Gouldner, *Los dos marxismos*, Alianza Editorial, Madrid, 1983, pp. 274-311.

[2] Karl Marx, *Manuscritos de economía y filosofía*, Alianza, Madrid [1844], 1977.

[3] En especial *Las tesis sobre Feuerbach* de 1845, *La ideología alemana*, Pueblos Unidos, Montevideo, [1845-46] 1968 (usualmente la edición del segundo incluye a las Tesis), y *La Sagrada Familia*, Grijalbo, México [1843-4] 1960.

subjetivo para el análisis de la praxis establece una primera tensión con los escritos de 1844, así como también delimita un espacio de contradicción con ulteriores elaboraciones: la historia aparece de acuerdo con este segundo enfoque como un proceso empírico y verificable que no requiere consideraciones en torno de lo ideal, sino más bien directrices metodológicas en pos de un análisis materialista de la sociedad. La historia tiene aquí un desarrollo con final abierto, contingente –desaparece la matriz teleológica–, para cuya comprensión se requiere un mayor detenimiento en la actividad humana concreta y en las relaciones sujeto-objeto y entre sujetos: el devenir histórico es considerado aquí como el resultado del actuar de los individuos y grupos humanos según sus necesidades y de acuerdo con las circunstancias. Este segundo recorrido puede verse como una crítica antinormativa y como una depuración del materialismo con el objetivo de producir una mirada menos determinista y más centrada en el proceso histórico mismo.

La tercera línea de análisis tomará en cuenta los intentos de Marx de desarrollar la historia a partir de un *concepto lógico-objetivo* y de la articulación de una abstracción estructural, tal como puede apreciarse en sus textos "maduros"[4]. La historia puede verse así como un proceso natural, objetivo, sometido a la acción de leyes generales que regulan el desarrollo correlativo de las fuerzas productivas y de las relaciones de producción. Se pasa del análisis de la acción y la intención humanas a consideraciones en torno de las "fuerzas motoras" que las regulan. El hombre es considerado ahora como un "portador de relaciones sociales", a las que expresa pero no determina. Inmerso en esas relaciones el hombre evoluciona atravesando una serie de etapas por medio de deslizamientos determinados por leyes naturales de movimiento económico. Si el primer enfoque produce una mirada teleológica y totalizadora del devenir del hombre, y si la segunda perspectiva propone un humanismo centrado en la praxis y la acción subjetiva, este tercer sesgo deriva en una abstracción formalizante que pretende responder al unísono a los interrogantes diversos que motorizaban a los dos primeros: ¿qué sentido tiene el recorrido humano? y ¿a través de qué procedimientos concretos se efectúa?

[4] Nos referimos aquí a los cuadernos preparatorios para *El capital*, conocidos como los *Grundrisse* (1857-58), su *Crítica de la economía política* (1859) en cuya introducción Marx expresa su concepción "lógico-objetiva" de la historia de manera admirablemente clara y *El capital* mismo (1867 el primer volumen, recuérdese que los dos últimos volúmenes fueron compilados y editados por Engels en 1885 y 1894).

I- La historia como totalidad de sentido

Desde el comienzo mismo de su labor intelectual Marx contó con una concepción del hombre que contrastaba la condición misma de la existencia con las potencialidades asociadas con la naturaleza humana[5]. La idea de "emancipación" humana, como superación de un estado de subyugación y sometimiento, cumplirá de aquí en más un papel fundamental. En los *Manuscritos* Marx postula que la historia es la realización de las determinaciones esenciales ideales presentes en el hombre. De lo que se trata es de postular una unidad de sentido para el conjunto de la experiencia humana consistente en unificar la existencia con la esencia del hombre. "Toda la llamada historia universal no es sino la creación del hombre mediante el trabajo humano, como un llegar a ser la naturaleza, hombre"[6]. El movimiento de la historia consiste en el doloroso acto de creación y surgimiento del hombre. La sociedad que "está llegando a ser" se diferencia respecto de la "sociedad realizada" por el hecho de que mientras la primera constituye una fase negativa, caracterizada por la alienación –entre el trabajador y el medio de producción, entre el producto del trabajo y la actividad laboral, entre el hombre y la especie, entre el hombre y su esencia–, la segunda supone al hombre en la total y pletórica manifestación de su esencia. La futura realización del hombre es vista como una recuperación o reintegración del hombre respecto de sí mismo. Hay en esta sucesión evolutiva un aspecto de necesidad: "el hombre tuvo que verse reducido a esa pobreza absoluta para poder engendrar desde sí a su riqueza íntima"[7].

Aquí vemos actuando dos ideas centrales en la concepción metafísica marxista que provienen de Hegel, aunque convenientemente reformuladas. Por un lado, la distinción entre *esencia* y *apariencia* produce un espacio conceptual que requiere una teoría capaz de explicarlo[8]. Si el hombre tiene una esencia que no termina de manifestarse –aunque se postula que lo hará– es necesario comprender qué es lo que puede originar la discrepancia entre lo

[5] Por ejemplo, en una de las cartas dirigidas a Arnold Ruge en 1843, véase Karl Marx y Friedrich Engels: *Collected Works*, Lawrence and Wishart, 1975, V.1, pp.398-400

[6] En Karl Marx y Friedrich Engels, *Obras completas*, tomo complementario I, p. 540

[7] En Karl Marx y Friedrich Engels, *op.cit.*, p. 544, p. 579 y p. 5-12.

[8] Sobre el tema véase Norman Geras, "Essence and appearance: aspects of fetishism in Marx's *Capital*", *New Left Review*, 65, 1971, pp. 69-85.

que se postula idealmente y lo que acontece. Dado que las relaciones que establecen los hombres no son transparentes para los mismos, se necesita una interpretación que provea un sentido al desenvolvimiento social. Por el otro para la dinámica del acontecer se requiere un principio explicativo que justifique los cambios postulados. A partir de la idea hegeliana de "*cambio dialéctico*", Marx encontró una fuente de propulsión dinámica basada en la contradicción: un objeto es la fuente de su propio movimiento, de forma tal que en el proceso de superación-supresión de un estado de cosas (*aufhebung*), se transforma en su opuesto. Para que esta dinámica fuera posible era necesario postular una situación de fluidez de forma tal que los movimientos dialécticos supusieran objetos en constante transformación, antes que objetos rígidos. Una metafísica de la fluidez podría servir con mayor fidelidad que una concepción basada en la estabilidad de los objetos a un enfoque de lo social centrado en el cambio. Así Marx halló en la dialéctica un principio dinámico e integrador que contribuyó a dar consistencia a su concepción de la historia. Estas consideraciones, como veremos más adelante, habrán de tener una importancia crucial a la hora de precisar conceptualmente qué es lo que se entiende por naturaleza humana, en cualquiera de los enfoques marxistas antes presentados.

En lo que atañe al enfoque de la totalidad de sentido se observa cómo la forma social comunista brotará de las contradicciones del hombre actual, de una manera necesaria –porque corresponde con las determinaciones ideales atribuidas a la especie–: la superación del estado de alienación permitirá la apropiación de la esencia del hombre por el hombre, e implicará "la verdadera disolución del conflicto entre el hombre y la naturaleza, entre el hombre y lo demás hombres, la verdadera superación de la lucha entre la existencia y la esencia, entre la libertad y la necesidad, entre el individuo y la especie. Se trata de la solución al enigma de la historia"[9]. Así, la negatividad de la existencia alienada tiene una relación de sentido con la positividad que se avizora en el futuro. El esquema de pérdida y re-integración perceptible en este enfoque ha llevado a que algunas interpretaciones de la obra de Marx se centren casi exclusivamente en la idea de que la historia es una totalidad que se cierra sobre sí misma, una unidad viva orientada hacia fines, en la cual el sentido teleológico de una meta hacia la que se orientan todos los esfuerzos humanos

[9] Karl Marx y Friedrich Engels, *op.cit.*, p. 536.

se impone de manera avasallante. Considerado como una secularización del esquema religioso de pérdida y realización, como un sistema ético religioso, tal la interpretación de Karl Löwith en su obra clásica *El sentido de la historia*[10], la concepción de la historia en Marx queda reducida a un mero proceso de salvación centrado en una meta final significativa. La primacía se concede a la *forma* del proceso en su conjunto, a la secuencia o trayectoria histórica que se delinea en la síntesis de una pluralidad de acontecimientos, antes que al análisis de los procesos concretos que le dan carnadura.

Sin embargo, lo que aquí se propondrá es tomar a esta interpretación más como un punto de partida que como una conclusión general sobre la concepción histórica de Marx. La crítica que Marx emprenderá de los jóvenes hegelianos y de los materialistas que, como él mismo, habían seguido a Feuerbach, servirá para centrar aún más la mirada en la historia, en lo que supone una reformulación *al interior* del primer enfoque propuesto. La rebelión materialista contra el esencialismo y el racionalismo hegeliano, ejemplificada por Feuerbach en *La esencia del cristianismo*[11], implicaba una crítica antropológica de la religión según la cual Dios es una idea resultante de la objetivación de la propia entidad específica o genérica por parte de los seres humanos. No obstante la ausencia de una reflexión sobre el cambio y la evolución en el mundo material vuelve a Feuerbach ajeno a la historia y la historicidad, punto que Marx no dejará de reprocharle, en especial en las conocidas *Tesis*, donde opondrá el materialismo de Feuerbach, al que llama "contemplativo" por estar centrado en la comprensión teórica y en la postulación de individuos abstractos, con el suyo, al que considerará abocado especialmente a la comprensión de la actividad crítico-práctica e inmerso en el estudio del proceso histórico concreto. Marx alegará que Feuerbach se ha abstraído del curso de la historia y que ha fijado el sentimiento religioso a partir de un individuo aislado abstracto, apartándolo de lo social. Adicionalmente pretende decir que el materialismo de Feuerbach es a-histórico porque su punto de partida y arribo es la sociedad burguesa, mientras que su (nuevo) materialismo implica no sólo la historicidad sino también la idea y la práctica de una nueva sociedad humana[12].

[10] Karl Löwith, *El sentido de la historia*, Aguilar, Madrid [1949], 1956.
[11] Ludwig Feuerbach, *La esencia del cristianismo*, Trotta, Madrid [1841], 2002.
[12] Karl Marx, *Tesis sobre Feuerbach*, en *La ideología alemana*, edición citada en nota 2, pp. 665-669.

A partir de la crítica de Feuerbach se hace perceptible un cambio en el enfoque de la historia como totalidad. No es la historia la que porta una unidad de sentido que se manifiesta en la existencia de los hombres, ni la que utiliza a los hombres como un medio. Por el contrario es la actividad de los hombres que persiguen sus propios fines la que la constituye. La historia nada hace, nada delimita. No ejerce ninguna función específica. Por el contrario, es el hombre real, vivo, el fundamento de todo lo que ella es. Este hincapié en la dificultad de concebir un meta-sujeto omnisciente que abarque el desplegarse de una historia unitaria, prepara el terreno para una comprensión histórica alejada de pretensiones especulativas que lleven a concebir la historia como una entidad con fines propios e independientes.

El progresivo abandono de la idea de una determinación esencial del hombre y de la idea de una totalidad del proceso histórico orientada a fines debía llevar a una reconsideración de la pregunta por el devenir humano, sólo que fundamentando la respuesta sobre nuevas bases. No obstante Marx no abandonará nunca la idea de una progresión o evolución a partir de la cual pueda pensarse una radical cesura entre las formas sociales antagonistas –de las cuales la sociedad capitalista es la última– que conforman "la prehistoria de la sociedad humana" y las formas no antagónicas, propiamente humanas e "históricas". Esto equivale a sugerir que la futura sociedad postcapitalista cuenta como sociedad humana propiamente dicha, como plenitud de la condición humana, y esta postulación requiere una fundamentación. Para ello, en escritos como los *Grundrisse*, la conclusión del devenir histórico se pone en relación con la superación de las sociedades regionales en la medida que sean abarcadas por una sociedad universal que comprenda a todos los hombres y elimine los antagonismos. Pero esa sociedad por venir no es el mero fruto de una pura consideración teórica. La idea de Marx de una sociedad humana va adquiriendo un sentido empírico-nominal, que carece de referencias teleológicas o determinaciones esenciales, y pretende ser el resultado previsible de una serie de procesos observables, tal como lo refiere en *El Manifiesto*: "el aislamiento nacional y los antagonismos entre los pueblos desaparecen de día en día con el desarrollo de la burguesía, la libertad del comercio y el mercado mundial, con la uniformidad de la producción industrial y las condiciones de existencia que les corresponden"[13]. La consideración de

[13] Karl Marx y Friedrich Engels, *Manifiesto del Partido Comunista*, Anteo, Buenos Aires, [1848] 1973, p. 57.

Marx sobre la dominación británica en la India permite clarificar esto: Inglaterra, pese a la brutalidad e hipocresía de sus actos, cumple una función histórica progresiva, como "instrumento inconsciente de la historia", al introducir las fuerzas capitalistas en la atrasada India. El acontecimiento histórico sirve como signo de la pauta de largo plazo que Marx cree haber elucidado: la creación de las bases materiales de la futura sociedad comunista sobre la base de la constante revolución de las fuerzas productivas en el período capitalista de la historia[14]. Esta reformulación del estatuto teórico del punto de llegada histórico –que no lo es tanto, porque como forma evolutiva no constituirá un estado irreversible o inmutable, cosa que contradiría la metafísica marxista–, supondrá una nueva dinámica histórica que prescindirá por completo del tipo de evolución conflictiva y dialéctica propia de las formas sociales basadas en el antagonismo. Esta carencia de antagonismos conllevará la eliminación de todo poder político –expresión de la división de clase–, pero no de todo movimiento social. Simplemente "las evoluciones sociales dejarán de ser revoluciones políticas"[15]. Este punto de vista permite una reconsideración del proceso en su conjunto.

La evolución del hombre, así conceptuada, supone la emergencia de una nueva especie, por medio de la efectuación de un proceso por completo inmerso en la historia natural. Lo que define a la nueva especie es que se caracteriza tanto por ser consciente como por ser social. En la medida que los hombres pueden cooperar y planificar su hacer se van diferenciando del reino animal. El ámbito que posibilita y expresa esa diferenciación es el del trabajo y por ende la pauta evolutiva del hombre se reconfigura como un proceso de creciente organización consciente de la producción social. En tanto los hombres pongan límites a la capacidad anticipatoria de su conciencia, y no planifiquen ni cooperen en la efectuación de su vida social, estarán dando indicios de que aún no han logrado escindirse de la animalidad. Los dos planos que se oponen, el de la necesidad y el de la libertad, se asimilan a la animalidad y a la humanidad.

El socialismo expresa así la superación de la lucha por la propia existencia. "Los hombres cuanto más se alejan de la bestia, tanto más se constituyen

[14] Véase "La dominación británica en la India" y "Futuros resultados de la dominación británica en la India", en *Obras escogidas*, IV, Ed. Ciencias del Hombre, Buenos Aires, 1973.
[15] Karl Marx, *Miseria de la filosofía*, Siglo XXI, Buenos Aires, [1846-47], 1970, p. 160.

en autores de su historia, conscientemente", escribe Engels en el *Anti-Dühring*[16]. Por el contrario el sistema de libre concurrencia capitalista impone a la producción material un sistema anárquico propio de la condición animal. El salto del reino de la necesidad al reino de la libertad implicará que la lucha por la existencia ha terminado y que el hombre como especie ha encarado la tarea de una auténtica socialización, consciente de sus propias potencialidades, lo que permitirá hacer la historia de una manera plenamente racional. Así dispuestas las cosas la visión reformulada pareciera una depuración de la primera versión del enfoque de la totalidad histórica, eliminando las preocupaciones por las determinaciones esenciales del hombre y asumiendo el carácter más contingente del proceso –en cierto sentido "naturalizado" e inserto en el ciclo más amplio de la aparición y desarrollo de una especie biológica como diferenciada del resto del reino animal en virtud de su capacidad cooperativa y de planificación–. Lo que habilita la perspectiva "naturalizada" es una consideración de la historia desde un punto de vista menos especulativo, menos "filosofante" quizás, advertido de la inconveniencia de postular hipostáticamente intenciones y finalidades autónomas para el proceso histórico como totalidad. Aun así ambas versiones recurren a una idea del devenir humano susceptible de ser concebido en su totalidad como un proceso de alcance universal, unívoco y basado en la realización o consumación de ciertas disposiciones –ideales o "naturales"– inherentes al hombre como especie.

II- La historia como actividad vital

Hasta aquí se han considerado distintas versiones de la concepción marxista de la historia como totalidad de sentido vinculada con el devenir del hombre y la realización, despliegue y desarrollo de sus disposiciones inherentes. La profundización de estos enfoques han puesto en claro la necesidad de entroncar estas reflexiones con consideraciones relativas a la práctica concreta de los seres humanos en sociedad y, por ende, de intentar precisar cuál puede ser el núcleo de aquella subjetividad práctica. La pregunta por la esencia del hombre y por su naturaleza cobra aquí primordial relevancia y es a su esclarecimiento que se aboca la línea interpretativa centrada en la praxis histórica.

[16] Friedrich Engels, *Anti Dühring. La subversión de la ciencia por el señor Eugen Dühring*, Grijalbo, México [1878], 1968, p.123.

Del rechazo a las abstracciones de Feuerbach queda claro que la historia no es una instancia autónoma con fines propios, sino que es el resultado de la acción humana. En *La ideología alemana* Marx precisa qué quiere decir con ello: "La historia no es otra cosa que la secuencia de las generaciones particulares, cada una de las cuales explota los materiales, capitales y fuerzas de producción que le son transmitidos por las generaciones anteriores, continuando así, por un lado, bajo circunstancias totalmente modificadas, la actividad heredada, y por el otro lado, modificando, con una actividad totalmente alterada, las antiguas circunstancias"[17]. De acuerdo con esto la preocupación por las *formas* totalizadoras del devenir humano disminuye. Lo que gana en relevancia es la atención puesta en las situaciones y acciones que constituyen la historia, en la comprensión del funcionamiento concreto del proceso histórico. De aquí el resuelto ánimo materialista con el que se aborda la cuestión. La historia se cumple bajo supuestos empíricamente demostrables: la existencia de seres con ciertas capacidades, y ciertas necesidades a ser satisfechas que, por ello, en determinadas circunstancias desarrollan cierta actividad productiva y por el hecho de hacerlo ingresan en relaciones sociales específicas. En este esquema resulta fundante el mecanismo que establece necesidades humanas crecientes y el carácter derivado de las relaciones sociales que los hombres establecen para satisfacerlas. Metodológicamente Marx opta por privilegiar el análisis materialista, apelando a un empirismo que desconfía de toda especulación o abstracción que no cuente como contraparte con un correlato material verificable. La "producción material" se vuelve así el fundamento de la totalidad de los procesos vitales reales que configura el ser del hombre. La concepción histórica global se deriva entonces de ese cimiento. Los procesos reales de producción son el punto de partida para una explicación de los distintos dominios de la actividad social que incluye, desde la acción del Estado, hasta la existencia de distintas formas de la conciencia, la religión, las artes, la filosofía y la moral. Si el estudio de la historia de la humanidad es una derivación de la historia de la industria y el intercambio es porque la última provee la vía de entrada para analizar todo lo demás.

En esta situación el comunismo no se le figura a Marx como un ideal o un horizonte normativo. Se trata de una hipótesis susceptible de ser verificada empíricamente, de acuerdo con el movimiento real que se desprende de la si-

[17] Karl Marx, *La ideología alemana*, p. 49.

tuación actual. Juzga evidente el surgimiento de una clase revolucionaria a partir de una también cristalina situación de desgarramiento y contradicción en la formación social vigente que está llevando a la destrucción de las otrora fuerzas productivas, desgarramiento que sólo puede ser superado por medio de una revolución comunista, que elimine la miseria que propala el estado actual de cosas.

El resumen de este enfoque centrado en la praxis postula para la historia no una sucesión de estados de cumplimiento dialéctico y necesario, sino la existencia de un proceso abierto, contingente y plagado de situaciones singulares. La imagen de la historia se construye no a partir de una idea o forma general del proceso histórico, sino que se centra en la actividad humana, como derivada de ciertas necesidades. En las *Tesis sobre Feuerbach* se intenta articular un núcleo para la subjetividad práctica centrada en el concepto de necesidad y que serviría para anudar las relaciones entre sujetos y entre sujeto y objeto.

El corazón de la subjetividad práctica, tal como es definido en la *VI Tesis sobre Feuerbach* apunta a precisar la naturaleza menesterosa del hombre. Allí se dice que "Feuerbach resuelve la esencia religiosa en la esencia humana. Pero la esencia humana no es algo abstracto e inmanente a cada individuo. Es en realidad, el conjunto de las relaciones sociales"[18]. El núcleo de esta afirmación reside en la idea de que lo que sea que sea la naturaleza humana no puede captarse retrocediendo a cierto atributo "interno", a la subjetividad de los sujetos individuales. Esto puede ser tomado o bien como una supresión de la esfera subjetiva, en lo que constituye un franco giro objetivista –y que conforma el tercer enfoque que analizaremos en el presente capítulo–, o bien como una afirmación de que el carácter de la esencia humana no puede ser entendido al margen de configuraciones sociales históricamente determinadas. La cuestión aquí reside en que, si hay constantes antropológicas, un resto persiste como atributo específico de los individuos más allá de las modalidades históricamente determinadas, en tanto que si no las hay, la totalidad de lo que constituye la esencia del hombre es propio de las relaciones sociales. La crítica de Marx a Feuerbach por considerar exclusivamente lo primero, no necesariamente supone que esté afirmando sólo lo segundo. Algunas precisiones son aquí relevantes.

[18] Karl Marx, *op.cit.*, p. 667.

Marx parece requerir el establecimiento de ciertas características genéricas humanas –antes vimos el hecho de ser social y consciente, es decir, poseer la capacidad de cooperar y planificar–. Éstas constituyen la "naturaleza humana en general", concebida primariamente como un ente activo y productivo, una totalidad de necesidades e impulsos y de disposiciones referentes al comportamiento, tal como lo desarrolla en los *Grundrisse*[19]. En esta totalidad pueden discernirse impulsos derivados de la fisiología, naturalmente heredados; estímulos del medio natural y social; y novedades espontáneas creadoras, susceptibles de producir efectos históricos de cambio[20]. En lo referente a las necesidades se reconocen tres tipos: *vitales*, relacionadas con la subsistencia, incluidas las demandas sexuales, de libre movimiento y de actuación; *sociales*, relacionadas con las voliciones en pos de la autoafirmación, el sentimiento de reciprocidad y el reconocimiento desigual; por último necesidades "*culturales*", estéticas o espirituales en sentido amplio, que expresan demandas del juego libre de fuerzas y de la libre autoexpresión[21].

El sistema de las necesidades humanas aparece así estructurado como una multidimensionalidad irreductible que no puede reconocerse más que analíticamente. En la práctica de hecho, en la actividad concreta, se fusionan e integran dos o más de esas dimensiones. No obstante esa irreductibilidad, el sistema de las necesidades e impulsos humanos configura un escalonamiento en el cual unas partes entran en dependencias parciales con otras –lo que no supone un funcionalismo o determinación, como habremos de aclarar–. Lo que quiere decirse con esto es que una parte considerable de las energías puestas en los niveles más complejos de actividad humana tiene como motivación última *y a la vez*, como condición de posibilidad, la aspiración de satisfacer las necesidades más elementales. Si algo constituye el corazón conceptual del sistema de las necesidades humanas, el mismo estaría definido por el ansia de asegurar la autonomía personal y una posición social adecuada. Es esta compleja estructuración de necesidades e impulsos lo que habilita la comprensión de la acción social como un entramado de prácticas

[19] Karl Marx, *Grundrisse: Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*, Siglo XXI, México [1857-58], 1977, V.1.

[20] Karl Marx, *op. cit.*, p.157

[21] Sobre esta cuestión véase Helmut Fleischer, *Marxismo e historia*, Monte Ávila, Caracas, 1969, especialmente pp.59-71.

orientadas por el interés de satisfacer las necesidades, lo que a su vez configura tipos posibles de interacción dinámica basadas principalmente en la polaridad igualitarismo-privilegio.

Por sobre este sustrato genérico se asienta la "naturaleza humana históricamente modificada", que es sometida a cambios históricos de acuerdo con los productos y las relaciones de producción creados por los hombres. Este enfoque requiere que las relaciones sociales no sean objetivadas categorialmente por cuanto las relaciones humanas refieren a comportamientos concretos, lo cual supone que los hombres no se encuentran "en" relaciones sociales determinadas sino que actúan para domeñar el mundo exterior y así satisfacer sus necesidades. Las relaciones son categorialmente dependientes de los individuos, en tanto que entes sustanciales que pueden relacionarse, y no a la inversa.

Como vimos hasta aquí el conjunto de atributos que constituyen la esencia del hombre incluye pues aquel mínimo genérico definido como constante –relativo a características biológicas, sociales y relativas a las modalidades posibles de transformación histórica–, y la totalidad comprensiva o máximo de formas posibles que las relaciones sociales pueden asumir de acuerdo con las modificaciones históricas de la naturaleza humana, tanto lo que ya ha sido como lo que puede ser. La idea de una etapa superior de la humanidad, como realización de la norma o postulado sigue, como vemos, vigente, pero tras la crítica a Feuerbach ya no fue posible seguir avanzando por el terreno de una determinación esencial ideal y se comienza a hablar de "naturaleza humana", entendiendo a ésta como "totalidad de necesidades e impulsos". Esta "naturalización" de los atributos específicos del hombre, y su caracterización como mixtura de atributos inherentes a la subjetividad práctica y de atributos derivados de relaciones sociales objetivas, será de primordial importancia para entender las oscilaciones de Marx a la hora de utilizar fórmulas objetivas o subjetivas. En lo atinente a consideraciones formales, que hagan abstracción de acciones concretas, o a sentencias totalizadoras que confieran significado a la imagen histórica en un sentido integral, el lenguaje objetivante de la determinación lógico-estructural, propio del énfasis en las relaciones sociales –por ejemplo las consideraciones en torno de las fuerzas productivas y las relaciones de producción– resultará de particular utilidad. Por el contrario, a la hora de tratar con el sujeto histórico real, aquel que al actuar efectúa la realización concreta del mundo social, las formulas subjetivo-prácticas

permitirán una perspectiva mucho más enriquecedora. En el trayecto marcado por estas oscilaciones quedará así señalada otra línea de tensión fundamental en la concepción marxista de la historia.

III- La historia como proceso legal

Una historia centrada en las acciones contextualizadas de los hombres concretos podría encontrarse en la situación de tener que explicar por qué las acciones humanas frecuentemente conducen a resultados opuestos a los buscados. Si los hombres hacen su propia historia, en el sentido de que persiguen sus propios fines, lo cierto es que la dinámica social excede en mucho tal imagen sencilla, haciendo posible partir de un supuesto distinto del que expusimos anteriormente. Las motivaciones conscientes de los individuos, bajo este enfoque, tendrán una importancia subordinada. Aquello que se requiere es un principio integrador que explique tanto a las motivaciones como a los resultados. Éste es el afán que llevó a la búsqueda de "fuerzas motoras" capaces de estructurar las motivaciones humanas y de condicionarlas efectivamente. La tercera perspectiva sobre la concepción de la historia en Marx revive ciertas orientaciones teleológicas de las actividades humanas, pero bajo una nueva modalidad.

En los *Grundrisse*, así como en la *Contribución a la crítica de la economía política* de 1859, se esboza un decurso histórico centrado en la progresión de las formas económicas sociales que encuentra su clave interpretativa en la idea de "condicionamiento". Veamos cómo opera. Los supuestos de los que se parte en este enfoque son: 1) la existencia de una organización física de los seres humanos en función de la naturaleza física, 2) organización que condiciona la producción de los medios de vida, producción que a su vez condiciona la vida material y la manera de ser en su totalidad, lo cual supone 3) una conexión entre la producción de los medios de vida, la vida económica colectiva y las demás organizaciones sociales, de la vida política y el Estado, lo cual implica 4) el condicionamiento de la vida del Espíritu por parte de ese tramado material y productivo[27].

[27] Para una exposición esquemática de estos y otros supuestos de la concepción marxista de la historia, véase Marta Harnecker, *Los conceptos elementales del materialismo histórico*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1973, pp. 219-247.

A partir de estos supuestos se articula un modelo de lo social que apela a las figuras de la estructura y la determinación para mostrar cómo las ideologías de los diversos grupos están determinadas por el modo de producción, es decir la base estructural, la cual abarca 1) los medios de producción que consisten en los recursos naturales a disposición de determinado grupo humano en un tiempo y lugar determinados, la población potencialmente capaz de realizar trabajo productivo, y el stock tecnológico disponible y 2) los modos de producción, esto es, "las proporciones reales de fuerzas humanamente utilizables dadas"; por otro lado la superestructura consiste en las instituciones, las leyes, las formas de organización estatal, las costumbres, las tradiciones y hábitos que sancionan las formas sociales efectivas por un lado, y los ámbitos de la religión, la ciencia y el arte, que proporcionan racionalizaciones de la estructura social existente por el otro. Esto implica el condicionamiento de la política por la economía y de la conciencia por el ser social, como ejemplifica Marx en su *Contribución a la crítica de la economía política*: "En la producción social de sus vidas los hombres entran en relaciones determinadas, necesarias e independientes de su voluntad; relaciones de producción que corresponden a ciertas etapas de evolución de sus fuerzas materiales de producción. El conjunto de estas relaciones de producción forma la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se erige el edificio jurídico y político y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social, política e intelectual en general. No es la conciencia del hombre la que determina su ser social sino, por el contrario, es su ser social el que determina su conciencia (...) Y del mismo modo que no podemos juzgar a un individuo por lo que él piensa de sí, no podemos juzgar tampoco a estas épocas de conmoción por su conciencia. Por el contrario, hay que explicarse esta conciencia por las contradicciones de la vida material, por el conflicto existente entre las fuerzas productivas sociales y las relaciones de producción"[23].

A través de una analogía con el individuo se extrapola una condición al plano social, la cual además abre el paso a un modelo de explicación del cambio histórico: las contradicciones internas en el modo de producción, entre

[23] Karl Marx, *Prólogo a la contribución a la crítica de la economía política*, Estudio, Buenos Aires, [1859], 1975, pp. 8-9.

fuerzas productivas y relaciones de producción, conllevan tensiones objetivas que aseguran la inestabilidad y mutabilidad de cualquier forma social histórica. Todo esto es consistente con lo que analizamos antes sobre la metafísica marxista en lo relativo a la dialéctica del cambio y en lo referente a la distinción entre esencia y apariencia, lo cual sugiere que aunque variemos de enfoque ambas orientaciones metafísicas básicas persisten como estructurantes cruciales de lo que constituye una comprensión propiamente marxista de la historia. Por otro lado se supone un tipo de determinismo o de condicionamiento que si bien no necesariamente es unilineal, pretende resumir las tendencias generales del desarrollo histórico, con los problemas que esto supone.

En esta línea analítica lo que termina articulándose es un concepto abstracto de sociedad como un conjunto estructural de relaciones de producción. "La sociedad no está constituida por individuos, sino que expresa la suma de relaciones en las que esos individuos se encuentran", escribe Marx en los *Grundrisse*[24]. Nos encontramos ante una inversión de lo que en la sección anterior denominamos dependencia categorial de las relaciones con los individuos en tanto que entes sustanciales. Aquí, por el contrario, son los individuos los que son dependientes de las relaciones que los ubican en determinados contextos sociales. Pareciera que los contenidos y modalidades del actuar humano carecieran de relevancia o no dependieran en última instancia de la agencia humana. En la formulación extrema que postula este enfoque las relaciones de producción en las que ingresan los hombres son necesarias e independientes de sus voluntades. Los hombres hacen la historia, pero bajo condiciones que ellos no eligen, sino en circunstancias dadas, establecidas y heredadas. Es más, podría decirse que los hombres *ya están* determinados y que actúan conforme el contexto en el cual *vienen* a ser, el cual se comporta como un "dato objetivo". Esta inversión de la conceptualización de Marx en torno del carácter de las relaciones sociales tiene por objeto reforzar una nueva línea interpretativa: el proceso histórico es visto principalmente como un ciclo evolutivo de progreso de las fuerzas productivas que supone recurrentes reacomodamientos de las relaciones de producción.

Tanto en los textos antes mencionados como en *El capital*, los sujetos aparecen menos como ejecutores de acciones autodeterminadas y cada vez más

[24] Karl Marx, *Grundrisse*: V. I, p. 176.

como portadores de relaciones e intereses de clase, como criaturas o meras expresiones de esas relaciones. De acuerdo con este enfoque la evolución social es descripta como un "proceso histórico natural", en el cual lo que está en juego no es una definición de la concepción antropológica o filosófica de la naturaleza humana, sino la acción de ciertos principios, leyes o tendencias que condicionan los tipos de relaciones que los hombres pueden establecer entre ellos. Esto es posible porque los hombres quedan reducidos, como vimos, a meras personificaciones de categorías económicas en virtud de la autonomía que las "relaciones" han ganado respecto de los hombres en su condición alienada. El desarrollo social queda librado a un ritmo espontáneo natural, no subordinado a intención o planificación alguna sino dependiente en última instancia de "leyes de movimiento económico" cuya elucidación es el objetivo de la crítica de la economía política que Marx se propone realizar. La pregunta es si ese ritmo espontáneo sometido a leyes es algo que puede ser superado en una sociedad postcapitalista, por lo que se trata de una mera caracterización del movimiento de las formas sociales capitalistas, o si se trata de una intención más abarcadora, que pretende considerar globalmente a la historia como un proceso histórico natural y legalmente objetivo.

La comprensión de la historia como un "mecanismo natural" alcanza su máxima expresión cuando Marx intenta especificar en qué consisten las "leyes naturales" de los movimientos sociales. En el Prólogo de *El capital*, refiere a un comentarista ruso, en términos aprobatorios, que comenta "el método dialéctico", que es el suyo: "Para Marx sólo una cosa es importante: encontrar la ley de los fenómenos en cuya investigación se ocupa. (...) Con el diferente desarrollo de la fuerza productiva se modifican las relaciones y las leyes que las rigen. (...) El valor científico de tal investigación radica en la elucidación de las leyes particulares que rigen el surgimiento, existencia, desarrollo y muerte de un organismo social determinado y su reemplazo por otro, superior al primero. Y es éste el valor que, de hecho, tiene la obra de Marx": Para concluir, Marx mismo se pregunta "Al caracterizar lo que él llama mi verdadero método de una manera tan certera (...) ¿qué hace el articulista sino describir el método dialéctico?"[25].

[25] Karl Marx, *El capital*. Siglo XXI, México [1867], 2002, trad. Pedro Scaron, T.1, Epílogo a la segunda edición, pp. 17-19.

¿Cuál es el carácter de esas leyes? De manera concomitante, ¿cómo puede entenderse la idea de condicionamiento, tal como vimos anteriormente en relación con las relaciones a establecer entre la producción de la vida material y los demás dominios de la vida social? Un lugar común en lo que hace a la caracterización de Marx como pensador es denominarlo como "determinista económico". En lo que sigue intentaremos especificar qué es lo que se está diciendo con semejante acusación y en qué caso consideramos apropiado el rótulo y en cuáles no. Para ello es conveniente distinguir tres tipos posibles de determinismo presentes en Marx[26].

En primer lugar podría postularse un *evolucionismo unilineal* que presupone un tránsito único e inexorable para todas las sociedades en todo tiempo y lugar. Cada etapa sería así corolario ineluctable de la anterior y condición de la siguiente, por lo que oponerse a este decurso resultaría tan inútil como resistirse al curso de un río con las propias manos. Un segundo tipo de *determinismo, sincrónico particularista*, alude al tipo de inexorabilidad que se desencadena una vez que tal o cual sociedad desarrolla determinados rasgos propios de un modo de producción. Esto es, se trata de leyes no-universales, que sólo explican determinados tramos o secciones del desenvolvimiento histórico. Por último es posible reconocer un *determinismo universal*, tipo de sentencia general que involucra a la totalidad de los tramos o secciones de la historia, sin distingos particularistas. Son afirmaciones que valen para todo sistema de clases, no importa cuál sea éste. Este tipo de determinismo universal es, a ojos de Engels, "la esencia del materialismo histórico".

A nuestro juicio, es claro que el determinismo del primer tipo fue rechazado por Marx y Engels[27]. Respecto de los otros dos es innegable su presencia

[26] Seguimos aquí la clasificación presentada en el ya citado libro de Alvin Gouldner, *Los dos marxismos*, Alianza Editorial, Madrid, 1983, en especial el capítulo 8 sobre los determinismos económicos en el marxismo. Véanse pp. 246-275. Gouldner encuentra ejemplos de determinismos "particularistas" en el volumen 1 de *El capital*. Para otros casos de determinismo universal se sirve de citas del volumen 3 de *El capital*, referencias al *Manifiesto Comunista* y determinados fragmentos de *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*. Véase Gouldner, *op. cit.*, p. 263-264.

[27] La concepción del Modo de Producción Asiático –véase más adelante nota 30– es una muestra de que Marx no pretendía establecer una secuencia inexorable de realización válida para todo tiempo y lugar. En el análisis de la "cuestión rusa", que no podemos tratar aquí, Marx consideró seriamente la posibilidad de senderos divergentes basados en una sucesión distinta de las etapas históricas. Para esta cuestión remito a Theodor Shanin (ed.): *El Marx tardío y la vía rusa. Marx y la periferia del capitalismo*, Revolución, Madrid, 1990 y al análisis que hace de la cuestión Gouldner, *op. cit.*, p. 264.

en ciertas postulaciones del propio Marx, lo cual llevó a innumerables problemas en la aplicación de la teoría y en la práctica política. Sin embargo lo que nos interesa ahora es destacar la relación entre esta fascinación de Marx por las determinaciones y las "leyes objetivas" y las características más generales del pensamiento científico de su época.

En primer lugar, desde principios de siglo XIX la noción de ciencia estaba impregnada por la idea *positivista* de que la naturaleza se hallaba bajo el dominio de leyes universales, dominio que incluía al hombre y su mente. Segundo, los supuestos de la noción básica de la ciencia que Marx utilizó implicaban una división entre el mundo y la mente, en el que el primero se aparecía ante el segundo como un universo de objetos materiales dispuestos en el tiempo y el espacio, separado por completo de la conciencia humana, la cual no constituía más que una esfera derivada y subordinada al "allá afuera". Este paradigma exigía una mente capaz de obrar como espejo de la naturaleza[28]. En tercer lugar se suponía una noción del cambio de la materia vinculado con una secuencia de estados físicos que se suceden por necesidad absoluta, concepción derivada de la de determinación natural de Laplace. Por último, se consideraba que todas las leyes dependían en última instancia de un conjunto ulterior de leyes a las que se reducían; así, por ejemplo, las múltiples leyes físicas dependen de la "ley fundamental de la mecánica". De manera análoga el marxismo heredó esa pasión por las "últimas instancias" y el descubrimiento de las "leyes fundamentales".

Por cierto, una posibilidad interpretativa consiste en considerar tales pretensiones nomológicas como un mero tributo de Marx al vocabulario de su época. La idea misma de condicionamiento bien puede suponer no una determinación taxativa por parte de los presupuestos objetivos, limitante de la posibilidad de la acción subjetiva o suponiendo que esos presupuestos "produzcan" realmente una determinada conducta, sino el simple reconocimiento del grado de posibilidad de que algún sujeto la suscite. De acuerdo con esto, una lectura centrada en la praxis, como vimos antes, no eliminaría la posibilidad de incidencia de las condiciones previas y externas en relación con la actividad humana, pero las consideraría como determinaciones parciales e in-

[28] La crítica de la epistemología tradicional, en particular su idea del conocimiento como representación especular o reflejo de la naturaleza, constituye el centro de interés de autores como Richard Rorty en libros como *Philosophy and the Mirror of Nature*, Oxford, 1980.

completas. La actividad humana se encuentra condicionada en el sentido de que hay un espacio variable para el despliegue de lo posible, pero su realización efectiva, dados ciertos medios materiales, ciertas disposiciones de comportamiento y cierto marco conceptual, es un proceso enteramente contingente[29].

De manera similar podría considerarse a las leyes en Marx como meras "tendencias", a las que no casualmente casi siempre presenta atenuadas por "tendencias contra-restantes". No es menos evidente que Marx nunca intentó codificar un esquema de desarrollo de la totalidad de la historia, aunque resulta claro que las inclinaciones objetivantes en la obra de Marx cumplieron un rol importante en el establecimiento de una tipología de las transiciones históricas, la cual ha desempeñado un papel relevante en numerosas diatribas políticas e historiográficas.

Tal tipología parte de la base de que la sociedad humana supone en su evolución una serie de avatares con los cuales intenta superar su desgarramiento inicial, acaecido en el comienzo mismo de la historia: la constitución de una sociedad de clases basada en la división social del trabajo y la apropiación desigual del producto[30]. Esta sociedad estratificada, alienada, parte de una situación mítica originaria a la cual se le asigna un papel de simétrico e inverso al punto de llegada del recorrido histórico: una sociedad donde no hay propiedad privada, porque no hay clases sociales ni división social del trabajo. Lo que separa a ambos polos temporales es que se pasa de una nulidad de desarrollo de las fuerzas productivas a su realización y plenitud, mar-

[29] Sobre esta cuestión Helmut Fleischer, *op. cit.*, especialmente pp. 85-89.

[30] Es pertinente aclarar una diferencia que podría dar lugar a confusiones. Para Marx la división de clases no se halla, en términos estrictos, al comienzo de la historia sino que más bien le antecede una suerte de comunidad originaria carente de conflictos concernientes a la distribución de los recursos. Tal comunidad puede ser vista, bajo nuestra perspectiva, como una suerte de postulación lógica necesaria para el desarrollo de su concepción global y específica de la historia, que reconoce caracteres empíricos que podían ser observados en sociedades no capitalistas de su época. Marx considera a la historia de la humanidad en su totalidad como el transcurso conflictivo entre dos polos no conflictivos de distinta índole. Uno es la comunidad originaria ya mencionada, y el otro el mundo comunista. Cuando sugerimos que la historia comienza con un "desgarramiento inicial" tan sólo queremos señalar el hecho de que la concepción de la historia de Marx consiste básicamente en el tortuoso pasaje de un polo hacia otro. Pero Marx no se detiene demasiado en la descripción de ambos polos ni podemos comprender los mismos sin las etapas conflictivas e intrínsecamente contradictorias que median entre ambos. Aun cuando en el *Manifiesto Comunista* se habla de las características del punto de llegada, las mismas revisten un carácter utópico y poco específico. Es en virtud de lo anteriormente mencionado que sostenemos que la visión de la historia de Marx es enteramente conflictiva.

cando la capacidad por parte de la especie de apropiarse progresivamente de la totalidad de recursos de la naturaleza de una manera justa e igualitaria.

Entre una etapa y otra se extiende un valle intermedio de agonía y conflicto que está signado por el enfrentamiento, la división, la alienación de los hombres en una sociedad de clases, la cual asume tres formas típicas evolutivas: la sociedad antigua clásica, en la cual la relación prototípica es la que se da entre amo y esclavo, luego la sociedad feudal, que marca el enfrentamiento entre señores feudales y siervos, y finalmente en un extremo agónico de posesión y desposesión, de posibilidades de realización y realidades de imposibilidad, de riqueza material y miseria social, la sociedad capitalista, signada por el enfrentamiento entre capitalistas y proletarios. Como una cuarta forma típica, a un costado de la historia, y suponiendo un desafío teórico de magnitud que no podemos tratar aquí, tenemos el modo de producción asiático, que es una forma social que no evoluciona ni retrocede al punto de partida y que sirve para caracterizar a todas aquellas sociedades extraeuropeas que no siguieron autónomamente el tránsito hacia el capitalismo[31].

Esta estructura del drama histórico provee entonces una interpretación del papel de la burguesía, como el agente que destruye todas las barreras que impiden la constitución de la situación agónica final, esto es: elimina todas las formas de propiedad no burguesa, se basa en la acumulación del capital y en la revolución constante de las fuerzas productivas, barre con las fronteras nacionales y las prebendas corporativas, elimina la escasez desde el punto de vista de la producción y avasalla todos los derechos y significatividades que no puedan expresarse en el único lenguaje que ella entiende, el del capital. La sumisión de todas las formas de vida a un mercado de dimensiones mundia-

[31] El Modo de Producción Asiático no fue desarrollado exhaustivamente por Marx en ninguno de sus trabajos publicados en vida. Se encuentran referencias en dos artículos relacionados con la dominación británica en la India, citados en la nota 13, y los lineamientos establecidos en los *Grundrisse* y que permanecieron inéditos hasta el siglo XX. En este último trabajo Marx desarrolla un catálogo de formas sociales que incluye, junto al modo de producción primitivo, al esclavista y al feudal, un modo que obra más bien como "callejón sin salida" para las sociedades que caen en él, que son básicamente todas menos las occidentales. El Modo Asiático ha sido más exhaustivamente tratado a lo largo del siglo XX, en la medida que se han tenido en cuenta los desafíos teóricos que comporta. Tratamientos sistemáticos se encuentran en Perry Anderson, *Transiciones de la antigüedad al feudalismo*, Siglo XXI, México, 1972, y del mismo autor, *El Estado absolutista*, Siglo XXI, México, 1979. Otros autores relevantes para la cuestión son Jean Chesneaux, Karl Wittfogel y Marian Sawer, entre otros. Para una bibliografía sobre este tema véase Perry Anderson, *El Estado absolutista*, Apéndice 2, que refiere específicamente a la cuestión.

les en el que todos son expropiados, y del cual nadie puede escapar, es la condición básica para que el conflicto de clases lleve a su enfrentamiento final entre la suma de los desposeídos y el capital.

El riesgo que presupone tomar demasiado literalmente esta tipología evolutiva es que reintroduce la cuestión relativa al sentido de la historia, pero ahora como derivado de un orden lógico-objetivo de la misma. Si en la primera sección apuntábamos los problemas que suponía una consideración teleológica o centrada en la idea de realización, en esta última parte resurge el problema, pero ante la posibilidad de una consideración puramente mecanicista de la historia. Podemos decir que ambas vertientes proveen un marco consistente de interpretación y guías para la acción e intervención práctico-política, pero al costo de sintetizar y reducir a formulaciones sumarias y manipulables un conjunto complejo de postulados teóricos y conceptuales.

IV- A modo de balance

Parafraseando al propio autor, estamos lejos de suponer que haya un "enigma" en la concepción de la historia de Marx que requiera ser resuelto. Por el contrario, lo que puede reseñarse es la existencia de una serie de tensiones y aporías ineliminables que constituyen parte de la riqueza y atractivo de la concepción misma y que sirven como estímulo para reanudar la tarea interpretativa.

De entre todas esas tensiones, una aparece como fundamental, atravesando los tres enfoques aquí presentados. Como hemos visto una de las bases del entero sistema de pensamiento marxista reside en el condicionamiento de la conciencia por el ser[32]. Para cierta lectura la primacía del ser social sobre la determinación consciente constituye la piedra de toque de un modelo de pensamiento basado en la estructura y las compulsiones estructurales como sobreimpuestas a la voluntad. En cierta medida esta interpretación resulta consistente con el rechazo del idealismo por parte de un materialismo que repudió la noción de un sujeto que mediante sus propias determinaciones puede arribar a la resolución del enigma de la historia. Pero si bien en la des-

[32] Karl Marx, *Prólogo a la contribución a la crítica de la economía política*, pp. 8-9. Véase también *La ideología alemana*, p. 26.

cripción de la sintaxis social Marx tendió en ocasiones a reforzar el papel de la estructura –para fortalecer la inexorabilidad del diagnóstico que quería extraer– la dinámica histórica no podía basarse puramente en determinaciones impersonales, so pena de deshumanizar el propio designio humano. Las determinaciones estructurales podían, en última instancia, ser horadadas por medio de la crítica, entendida como la praxis subjetiva de los desposeídos devenidos productores libremente asociados. Su descripción de la condición proletaria muestra palmariamente esta tensión irresoluble, ya que tal como aparece caracterizada, supone una absoluta abyección, desposesión, miseria y alienación. Y sin embargo de allí, como del más bajo lodazal, ha de extraerse la piedra más preciosa. Frente a la construcción de un sistema ciego, no intencional, irracional, naturalizado, se contrapone una visión que ofrece a los desposeídos una misión terrenal, provista del premio de la salvación redentora: la emancipación humana como resultado de una praxis social superadora de las limitaciones propias de las formas antagónicas de la sociedad. Esta cuadratura del círculo no pudo resolverse sin apelar en algún grado a la voluntad, la acción intencional y subjetiva por fuera del devaneo de la estructura.

La intención del presente capítulo ha sido mostrar cómo esas tensiones, lejos de invalidar el pensamiento de Marx sobre la historia, entregan puntos de partida interesantes para la reflexión. El objetivo es mostrar cómo cada una de las lecturas, en la medida que no se extreme el razonamiento conduciéndolo a señalamientos unívocos, categóricos y sesgados, permite enfatizar productivamente *momentos* distintos de la consideración sobre la historia de Marx. Para ello quizá resulte pertinente realizar algunas precisiones en torno de las formas en que puede concebirse un sistema de ideas articulado y complejo como el de Marx. Diversos autores han señalado que cualquier cuerpo teórico supone la articulación conjunta de categorías sustantivas, dinámicas y estructurales[33]. A las primeras corresponden la determinación de cuáles son los elementos funcionales específicos a tener en cuenta, cuál es el esquema de individuación social con el que se pretende trabajar. La consideración del hombre como productor y la reflexión sobre el carácter de la mercancía son esbozos de tales categorías. Las segundas tratan sobre los aspectos diacrónicos y evolutivos que se postulan para el sistema antes individualizado. Las consideraciones sobre la praxis en términos de acción

[33] Por ejemplo, Helmut Fleischer, *op. cit.*, p. 39-40.

subjetiva tendiente a satisfacer necesidades y dar cuenta de intereses, tanto como el establecimiento de una tipología para las transiciones macrohistóricas corresponden a este nivel teórico. Las últimas refieren a propiedades formales a estipular entre las distintas instancias –estáticas y dinámicas– del sistema. Las relaciones de cambio, de correspondencia, de determinación o condicionamiento expresan este momento teórico. Aquí, y siguiendo a Fleischer, puntualizaremos que uno de los problemas más frecuentes en la comprensión de la concepción histórica de Marx radica en el privilegio excesivo concedido a una o más de estas instancias y la obliteración o elisión de las restantes.

De esta manera puede verse que la respuesta a los interrogantes antes planteados en torno de qué es la historia, qué sentido tiene el recorrido humano y a través de qué procedimientos concretos se efectúa, ha implicado para cada uno de los vectores interpretativos aquí expuestos, un balance argumental distinto. Para el enfoque teleológico o evolutivo totalizador, la primacía concedida a la pregunta por el sentido histórico llevó a centrarse en los aspectos dinámicos del sistema teórico, recostándose en categorías sustantivas un tanto esencialistas y en categorías estructurales poco definidas: las propiedades formales definidas no son más que una elaboración elemental de la metafísica que Marx habrá de sostener a partir del momento en que definió sus relaciones con Hegel y Feuerbach. La interpretación centrada en la praxis pudo, en cambio, tratar de manera más precisa las categorías sustantivas, definiendo un lugar distinto y más enriquecedor para el análisis del sujeto histórico y enfocando de manera más concreta y contextuada la dinámica del sistema social postulado, aunque al costo de desentenderse de la pregunta por el sentido del devenir humano y de permitir cierta vaguedad en la utilización de las categorías estructurales. Por último la intención objetivante desarrolló hasta sus últimas consecuencias las propiedades formales del sistema, aunque pagó por ello con la desfiguración del sujeto encargado de dar cuerpo y vida al mismo. Las categorías elementales del sistema se vaciaron de significación humana, convirtiéndose en meras instanciaciones de propiedades sistémicas, con lo cual el foco interpretativo terminó centrándose en una pura dinámica estructural crecientemente abstracta.

Cada uno de estos balances y equilibrios interpretativos, se ha apuntado, supone problemas y hallazgos, méritos y falencias, pero en conjunto articulan una imagen vívida de la capacidad del pensamiento de Marx sobre la historia para convertirse en una matriz interpretativa capaz de dotar de significados al recorrido que los hombres han ido trazando en el devenir de los tiempos.

Bibliografía recomendada

COHEN, Gerald, *La teoría de la historia de Karl Marx. Una defensa*, Siglo XXI, Madrid, 1986.
GOULDNER, Alvin, *Los dos marxismos*, Alianza Editorial, Madrid, 1983.
KORSCH, Karl, *Marxismo y filosofía*, Era, México, 1971.
MANDEL, Ernest, *El capital. Cien años de controversias en torno a la obra de Karl Marx*, Siglo XXI, México, 1985.
MARX, Karl y ENGELS, Friedrich, *Werke*, Dietz, Berlin, 1956 (40 volúmenes).
ROSDOLSKY, Roman, *Génesis y estructura de El capital*, Siglo XXI, México, 1989.

Filosofía latinoamericana de la historia

Estela Fernández Nadal

En el presente escrito utilizamos el término "filosofía latinoamericana", no en el sentido amplio de la totalidad de la filosofía producida en la región, sino en un sentido restringido, esto es, referido a la tradición de pensamiento propia de América Latina, que asume el quehacer filosófico como una tarea de reflexión contextual sobre la situación general y los problemas concretos de una comunidad históricamente situada.

Esta tradición encuentra su antecedente más importante en Juan Bautista Alberdi, autor de un famoso texto, *Ideas para presidir a la confección de un curso de filosofía contemporánea en el Colegio de Humanidades* (Montevideo, 1840), que ha sido unánimemente considerado como el programa continental de esa filosofía.

A partir del manifiesto alberdiano, a lo largo de la segunda mitad del siglo XIX y las primeras décadas del XX, ese campo intelectual se fue enriqueciendo con aportes procedentes de diversos marcos doctrinales –originados en matrices de pensamiento europeo–, que cristalizaron en formas peculiares de reflexión, siempre atravesadas por la búsqueda de una definición identitaria y por la vocación de afirmación de la cultura y la capacidad creadora de los hombres y mujeres de "nuestra América". Entre otras muchas expresiones, jalonan este desarrollo el socialismo utópico de Simón Rodríguez, el liberalismo radical de Francisco Bilbao, el pensamiento antiimperialista de José Martí, el socialismo de cuño positivista de José Ingenieros, el marxismo indoamericano de José Carlos Mariátegui, la filosofía del mexicano de Samuel Ramos, etc. Sin embargo, es en los años '40 del siglo pasado, a partir del aporte intelectual de José Gaos en México y de Francisco Romero en la Argentina, que se consolida la filosofía latinoamericana como

un espacio disciplinar y académico particular, con sentido y alcance continentales[3].

Finalmente, en la década de los '60 todos los esfuerzos señalados confluyen en la efectiva constitución de un proyecto filosófico con una orientación definida y un campo de problemas específicos, entre los cuales no es menor el lugar ocupado por la reflexión en torno de la historia. Cuestiones tales como el estatuto universal de la historia, el carácter ideológico y eurocéntrico del relato histórico hegemónico, el papel jugado en la historia por el sujeto latinoamericano, las modalidades de desarrollo de la dialéctica histórica en el marco de relaciones globales de poder, devienen entonces ejes de discusión y de polémica filosófica. En torno de los mismos se produce una profunda reformulación del programa de la "filosofía latinoamericana", que en adelante y durante bastante tiempo estaría impregnado por la inquietud en torno de su autenticidad y su originalidad. Hacia los años '70, esa preocupación se articularía con la exigencia de producir un compromiso de la filosofía con el proyecto de liberación nacional y social de los pueblos latinoamericanos, que, aunque recibió los duros embates de los golpes militares en el Cono Sur, que se sucedieron a partir de 1973, y de la posterior implementación del neoliberalismo en la región, ha mantenido su vitalidad hasta el presente.

Puede decirse que, en los últimos cincuenta años, la filosofía latinoamericana ha girado en torno de una suerte de *leit motiv*: la situación dependiente de América Latina. Esta cuestión –visibilizada en los años '60 a partir de las transformaciones sociales y políticas que abre el proceso de descolonización de Asia y África– vino a ocupar desde entonces el centro de la escena teórica y pasó a ser percibida, dentro de esa tradición filosófica, como el rasgo específico del propio lugar (colonial y periférico) de enunciación. A continuación nos concentraremos precisamente en las figuras del pensamiento latinoamericano contemporáneo que, en el último período señalado y a la luz de la referida problemática de la dependencia, han producido los desarrollos conceptuales más importantes en el terreno de la filosofía de la historia.

[3] Dos textos clásicos de esta etapa son: Romero, Francisco (1940), "Sobre la filosofía en Iberoamérica", en Leopoldo Zea (comp.), *Antología de la filosofía americana contemporánea*, Colección "Pensamiento de América", México, Secretaría de Educación Pública, 1968, 37-45; y Gaos, José (1952), *Historia de la filosofía en México*, México, Alianza, 1980. En el terreno de la filosofía de la historia, Edmundo O'Gorman publica su libro, *La invención de América*, F.C.E., México, 1958, donde sostiene la tesis de que el "descubrimiento" constituye una *invención* del pensamiento europeo, por obra de la cual hace su primer acto de presencia la Modernidad occidental y eurocéntrica.

Habitualmente se toma como promotor del referido relanzamiento y reorientación de la filosofía latinoamericana, ocurrido en los '60, a Augusto Salazar Bondy (1925-1974). En 1968 este filósofo peruano da a conocer su ensayo *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, cuyas tesis producen una revulsión en el campo de la filosofía latinoamericana, pues cuestionan fuertemente la visión optimista que predominaba hasta entonces sobre los progresos logrados por la actividad filosófica desarrollada en América Latina y sobre el valor y la calidad de sus resultados[2]. Salazar pasa revista a la producción filosófica en el continente, desde la conquista de América hasta la época contemporánea, y concluye afirmando el sentido completamente imitativo de la reflexión filosófica latinoamericana. Entre sus rasgos característicos, el peruano señala: a) la similitud del esquema evolutivo de todos los países de la región, explicable a partir de una misma receptividad acrítica y universal frente al pensamiento europeo, que es el que marca el ritmo del desenvolvimiento histórico del filosofar en América Latina, sus etapas, sus continuidades y sus rupturas; b) la ausencia de una tendencia metodológica y/o teórica característica; c) la distancia entre los filósofos profesionales y el conjunto de la comunidad, que redunda en la imposibilidad de constituir un pensamiento nacional con resonancia en amplios sectores de la población y con una impronta diferencial; d) la ausencia de aportes originales, que ameriten ser incorporados en una historia mundial de la filosofía.

Este diagnóstico fuertemente negativo es sostenido a partir de una mirada que resitúa de modo radical la perspectiva que había primado hasta entonces cuando se planteaba el interrogante sobre el valor y sentido de la filosofía entre nosotros. Son dos las intervenciones sustantivas de Salazar. En primer lugar, enmarca la pregunta sobre la originalidad de nuestra filosofía en el panorama más amplio de la situación cultural en general, cuya autenticidad cuestiona severamente. En segundo lugar, juzga esa inautenticidad cultural como el resultado de un déficit de la realidad histórica concreta de América Latina, a la que evalúa en términos de subdesarrollo socioeconómico y dependencia política. La cultura latinoamericana –en consecuencia también la filosofía– es un producto malogrado, enajenado, una mistificación resultante de una actitud plagiaria de nuestros intelectuales, que adoptan produc-

[2] Salazar Bondy, Augusto (1968), *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, 15 ed., Siglo XXI, México, 2001.

tos culturales extraños y se ilusionan con una imagen de sí mismos y de su mundo social y cultural que no corresponde a la realidad. Y la raíz de esta defectividad cultural se encuentra en el plano económico y social: la cultura de dominación resulta ser el correlato necesario del atraso social, la dependencia política y el subdesarrollo económico.

Aunque por momentos el planteo adolece de un sesgo determinista –que ha sido criticado, entre otros, por Arturo Roig[3]–, la vocación que parece animar a Salazar es la de una toma de conciencia por parte de los intelectuales acerca de la necesidad de transformar las estructuras sociales y políticas y la de acompañar esta transformación real con una paralela transformación de la filosofía, que la ponga al servicio de la creación de una "cultura de liberación" y de la cancelación efectiva del subdesarrollo, la marginación y la dependencia. Todo lo cual supone, primeramente, una tarea destructiva de prejuicios y falsos mitos e, inmediatamente, la construcción de categorías y valores genuinos y liberadores. En este sentido puede decirse que Salazar es el promotor del programa de la Filosofía de la liberación que se formularía unos años después.

Las tesis de Salazar contenían ciertas apreciaciones medulares sobre el particular desarrollo histórico que ha pautado el ritmo vital de América a partir del descubrimiento y la conquista, y sobre la necesidad y las posibilidades de someterlo a un proceso de cambio. En su concepción, la conquista señala un corte con todo el pasado indígena y una ruptura con las tradiciones intelectuales vernáculas del continente, que originan un vacío cultural, a partir del cual habrá que arrancar de cero. La filosofía es, en América Latina, un árbol transplantado; comienza abruptamente con la introducción de las corrientes de pensamiento predominantes en la España de la época, de la mano del conquistador extranjero, y con la finalidad de afianzar el predominio político y cultural. Este comienzo impronta toda la evolución histórica posterior, originando la repetición del mismo gesto, del mismo comportamiento imitativo, que genera, con el transcurso del tiempo, el panorama de una sucesión de doctrinas filosóficas extrañas y carentes de raíces en nuestra realidad. Una situación tal de alienación e inautenticidad sólo puede superarse a

[3] Cfr., por ejemplo, Roig, Arturo Andrés, "Filosofía y alienación en América Latina", *El pensamiento Latinoamericano y su aventura*, vol. I, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, 1994, 92-94.

partir de una ruptura revolucionaria, un salto histórico que permita trascender la situación dada hacia formas de vida nuevas y más auténticas. En esta empresa tiene reservado la filosofía el papel de dar el impulso decisivo al movimiento integral (económico, político, social e intelectual) de transformación y liberación.

La posición de Salazar selló fuertemente la reflexión y los debates filosóficos producidos en las décadas siguientes, e influyó, aunque de diferente modo, en los pensadores más destacados del campo.

En efecto, la filosofía de la historia de Leopoldo Zea (1912-2004) puede ser entendida como una respuesta a los desafíos planteados por Salazar. Al año siguiente de la aparición del polémico ensayo del peruano, Zea publica *La filosofía americana como filosofía sin más* (1969), donde replica las tesis fundamentales del primero, particularmente su diagnóstico radicalmente negativo sobre la cultura y el pensamiento latinoamericanos, al tiempo que traslada la solución del problema desde el plano económico y social –donde Salazar había ubicado sus causas: la dependencia y el subdesarrollo– al plano de la conciencia[4].

El mexicano entiende que, de algún modo, la evaluación de Salazar relativa a la inautenticidad de las producciones filosóficas del pasado asume desapercibidamente las pautas con las que se valora habitualmente la filosofía europea. Pero sucede que la experiencia humana latinoamericana es diferente a la del hombre europeo; en consecuencia, los parámetros de ponderación de nuestros productos culturales no pueden ser los mismos. Como pueblos conformados a partir de la conquista, la identidad de los latinoamericanos porta necesariamente las trazas de la incorporación violenta de América al mundo europeo. La filosofía europea fue traída a estas tierras como se trajo la lengua y toda la cultura de los reinos de España y Portugal; pero fue tomada a préstamo y utilizada para pensar, conservar o transformar una realidad histórica y social particular y específica. Eso no la hace menos filosofía que la europea, simplemente la hace distinta. Y, si bien es cierto que el uso de una filosofía nacida en otros horizontes puede ameritar un enjuiciamiento crítico, es necesario valorar, en primer lugar, que al momento de inautentici-

[4] Zea, Leopoldo (1969), *La filosofía americana como filosofía sin más*, 18 ed., Siglo XXI, México, 2001. Cfr. también: *Dialéctica de la conciencia americana*, Alianza, México, 1975; *Latinoamérica. Tercer Mundo*, Extemporáneos, México, 1977; *Discurso desde la marginación y la barbarie*, F.C.E., México, 1992.

dad inicial siempre siguió otro de auténtica asimilación, puesto que la filosofía importada fue aplicada a la solución de problemas propios. En segundo lugar, es decisivo comprender que la superación de ese primer momento defectivo no se logrará a partir de la decisión voluntarista de proceder a la destrucción de todo un pasado filosófico alienado, para construir desde cero una filosofía auténtica.

Esta actitud –que es la de Salazar, según Zea–, por el contrario, está en el origen de una dialéctica histórica patológica, originada en el fenómeno de la dependencia de América respecto de Europa. Esa dialéctica, reiteradamente aplicada por el hombre latinoamericano desde la conquista hasta el presente, nace de la necesidad, experimentada por el hombre subordinado y sometido, de construirse una identidad, y se resuelve en la adopción de la identidad del amo, que le impone su modelo de humanidad. Se origina entonces un "secular empeño en negarse a sí mismos" para ser otros.

De allí que nuestra historia, la de América Latina, sea el permanente pasaje de una forma de dependencia (colonialismo) a otra (neocolonialismo, en sus diversas etapas y modalidades). Esta dialéctica defectiva nos lleva a negar nuestra dependencia a partir de la incorporación de otro modelo igualmente surgido de una matriz cultural ajena. Así, por ejemplo, la independencia de España se hizo con las ideas de la ilustración europea y no con ideas surgidas de una experiencia propia. El resultado es una yuxtaposición de formas de vida extrañas, que no alcanzan a cuajar en una síntesis superadora, en la *Aufhebung* de Hegel. Pues, precisamente, de lo que se trata, para Zea, es de practicar correctamente la dialéctica hegeliana, entendida como un *proyecto asuntivo*, capaz de producir la experiencia fundamental de asimilación y superación de todos los momentos del pasado y de conformación de una "unidad de pasado, presente y futuro". "Ser plenamente consciente para no tener necesidad de volver a serlo" es la consigna del filósofo mexicano. La toma de conciencia de la dependencia y la alienación es en sí misma el principio de la desalienación, de la independencia, de la libertad.

La dialéctica *asuntiva* que propone Zea exige la superación de la antinomia europeo/ americano, dominador/ dominado, y el paso a una forma de pensarse a sí mismos como "hombres sin más", sin que ello signifique dejar de ser americanos o negar nuestra realidad. En lo que respecta a la filosofía, sucede otro tanto: practicar la *Aufhebung* es asumir las sucesivas filosofías que han jalonado nuestro recorrido intelectual como expresiones de una expe-

riencia vital particular, signada por la dependencia y por la incorporación violenta de nuestro horizonte vital al mundo europeo; en definitiva, es hora de ponernos a filosofar "sin más". Cuando esto hagamos, el resultado será una auténtica filosofía universal, que por añadidura será latinoamericana por el solo hecho de haber sido producida en este lado del mundo.

A diferencia de Salazar, Zea no percibe como extraña, como un árbol exótico "transplantado", a la filosofía hecha en el pasado en América. Y ello se debe a que evalúa de muy diferente modo el hecho histórico de la conquista: para Zea la incorporación violenta de América Latina al mundo europeo-occidental es un hecho objetivo e irreversible, al tiempo que constituyente de nuestra identidad mestiza[5]. Como resultado de ello nuestra cultura es heredera de la cultura europea y nuestra historia es la continuación de la historia europea. En este sentido se ha sostenido que Zea acepta, en términos generales, el veredicto hegeliano según el cual América es "un eco del viejo mundo y la expresión de una vitalidad ajena", con la única salvedad de que lo interpreta en un sentido histórico positivo, como un juicio sobre la América de los tiempos de Hegel, la América que estaba todavía fuera de la historia porque era el país del porvenir del Espíritu[6]. Ese momento ha cambiado, a juicio de Zea: la Europa imperialista, luego de las dos guerras mundiales y la desintegración del sistema colonial, sufre una crisis que pone en duda la pretensión de universalidad de su concepto de hombre; paralelamente, América –primero la sajona y luego la latina– ha entrado en la historia y asume su papel de continuadora y realizadora de la promesa occidental de libertad.

Plenamente inserto en la tradición de una filosofía de la historia universal, Zea le reconoce a la modernidad europeo-occidental –heredera de Hegel– su concepción humanista y universalista de la historia como progresiva realización de la libertad; su crítica se limita a cuestionar la aplicación de ese ideal en

[5] Raúl Fornet Betancourt ha enfatizado el sesgo "latinista" de la concepción de la historia latinoamericana de Leopoldo Zea, claramente pensada como una única historia: la del mestizaje, la de las comunidades nacionales surgidas en la independencia en base al criollo y al mestizo, donde no tienen ninguna cabida las culturas indígenas. Cfr. Fornet Betancourt, R., *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, Trotta, Madrid, 2004, 28-33.

[6] Esta tesis sobre la recepción de la sentencia hegeliana en el pensamiento de Zea es sostenida por Gregor Sauerwald en su agudo artículo: "¿Es América el eco del viejo mundo y el reflejo de vida ajena?", *Cultura*, Banco Central del Ecuador, vol. V, N° 14, Quito, 1982. 33-66. La afirmación de Hegel se encuentra en sus *Lecciones de filosofía de la historia universal*, Revista de Occidente, Madrid, 1940, 90.

un sentido exclusivista, parcial, discriminatorio de otras culturas. Occidente se traicionó a sí mismo cuando, en nombre de la libertad, oprimió y esclavizó a otros pueblos. El esclavo dominado enfrenta ahora la mirada del europeo, que descubre en ella el verdadero significado de su pretendida civilización y universalidad. Esa falta se paga con la pérdida del rol protagónico, que Europa cede ahora a América –ardid de la historia que ya estaba insinuado en la metáfora hegeliana de la migración del Espíritu de Oriente a Occidente–. Así, dentro del marco ideológico de la dialéctica del amo y del esclavo, Zea plantea que el papel de América Latina consiste en obligar al europeo a reconocerlo en su humanidad y a redefinirse como hombre en un sentido universal.

La filosofía de la historia de Leopoldo Zea se basa, por tanto, en la ampliación de la dialéctica hegeliana hasta incluir en ella a América Latina, el continente dominado y esclavizado, negado en su humanidad, que, a partir de la toma de conciencia de su situación social y cultural, salda sus cuentas con su propio pasado, consigo mismo y con el otro –el dominador–; redescubre entonces la universalidad de los valores de la cultura occidental, para exigir ahora su efectiva aplicación a toda la humanidad.

En las antípodas de Zea, la "Filosofía de la liberación" de Enrique Dussel (1934) asume como propio el diagnóstico de Salazar Bondy; también para él toda la filosofía latinoamericana anterior está marcada por "la alienación propia de toda la cultura colonial: era un pensar que estudiaba el pensar europeo y que de esa manera desembocaba en la realidad europea que aquel pensar pensaba"[7]. Consecuentemente, en lugar de la ampliación de la dialéctica hegeliana propuesta por Zea, Dussel busca la superación de la dialéctica y del propio Hegel, al que considera el filósofo paradigmático de la "Modernidad europea-occidental".

A partir de las categorías levinasianas de "totalidad" y "alteridad", Dussel interpreta el desarrollo de Occidente como una sucesión dialéctica de totalidades, de civilizaciones hegemónicas siempre fundadas sobre la exclusión del Otro, en sus diferentes formas históricas: los esclavos, los bárbaros, los infieles, los herejes, las mujeres, etc. Este gesto alcanza en la Modernidad europea una expresión apoteótica, en que la negación de la alteridad se extiende a todas las demás culturas humanas (asiáticas, africanas y americanas).

[7] Dussel, Enrique, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, I, Siglo XXI, Buenos Aires, 1973 11.

El sistema mundial actual, con sus 500 años de historia, es fruto de esa dialéctica de la totalidad. Su origen se remonta a finales del siglo XV, cuando, *a partir* de la conquista de América y *por su intermedio*, se produce la transformación de Europa –que hasta entonces había sido una cultura particular y periférica, asediada por la cultura turco-musulmana– en el nuevo "centro" de la historia mundial. Pues fue precisamente la invasión y el saqueo del continente americano –que eufemísticamente suele llamarse "descubrimiento"– el verdadero "trampolín" desde el cual los europeos saltaron a la modernidad: la acumulación del oro americano a partir de la apropiación del trabajo indígena y africano, así como el desarrollo tecnológico y la expansión mercantil posibilitados por esa acumulación, le dieron a Europa una ventaja comparativa sobre las demás culturas de la época (particularmente la árabe y la china).

Como puede verse, el énfasis de la interpretación de la historia que propone Dussel está en el lugar ocupado por América Latina: primera periferia de la Modernidad como sistema-mundo, entró en ella como su otra cara, la dominada, explotada y encubierta. Ella es la verdadera clave del mundo moderno.

De esta forma, la Modernidad es el resultado de un proceso constitutivamente mundial, producto de las relaciones asimétricas establecidas por la violencia. 1492 es el origen del mito eurocéntrico de la Modernidad y del proceso de encubrimiento del no europeo. Esa negación de la alteridad es el núcleo constitutivo de la dialéctica de la totalidad, del sistema que se cierra sobre sí mismo y excluye al otro.

Prueba de ello es que el *ego cogito* moderno sólo se constituye un siglo después del *ego conquiro* hispano-lusitano que impuso su poder sobre el indio americano, y lleva sus trazas: la negación de la alteridad, su absorción en la mismidad. Efectivamente, el "yo pienso" cartesiano, forma paradigmática del sujeto moderno, está sostenido en la exclusión de la materialidad del cuerpo real. Y esa exclusión sólo deviene posible a partir de una negación práctica anterior: la destrucción del Otro a partir de la negación de sus necesidades, la subsunción de su actividad vital subjetiva en productos objetivados, expropiados y acumulados como capital[8].

[8] Cfr. Dussel, Enrique, *1492. El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del "mito de la Modernidad"*, Plural Editores y Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, U. M. S. A., La Paz, 1994; *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*, Siglo XXI, México, 1985; *Hacia un Marx desconocido*, Siglo XXI, México, 1988; *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*, Siglo XXI, 1990; *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, Madrid, Trotta, 1999; y *Hacia una filosofía política crítica*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2001.

Esa violencia irracional necesita justificarse frente a los propios ojos de quienes la implementan. Y de allí surge el mito de la superioridad de la civilización europea, modelo de humanidad y prototipo de universalidad, y de su correspondiente misión educadora y emancipadora de los pueblos atrasados, del Otro; una misión que debe ejercerse a cualquier costo, incluso del sacrificio del dominado, que resulta legitimado como recurso "excepcional".

El sistema capitalista mundial es la última expresión de esa violencia irracional, que, en la forma de la estrategia de acumulación capitalista, amenaza con arrastrar a la humanidad al genocidio de su mayor parte: el Sur en su casi totalidad, las naciones endeudadas, las clases oprimidas, los inmigrantes, las mujeres, los niños desnutridos, las culturas originarias, las razas sumergidas, las crecientes masas de pobres y excluidos que habitan los suburbios del primer mundo.

Frente a esta lógica de destrucción y de muerte, es necesario romper con la lógica de la totalidad y abrirnos al Otro, al no-ser del sistema: el pobre, los pueblos periféricos, los hombres y mujeres latinoamericanos sometidos. Esta forma alternativa de filosofía, que asume la perspectiva de las víctimas y exige la transformación del sistema que las victimiza, es la "filosofía de la liberación". Una filosofía que, producida desde la experiencia de la exterioridad, sostiene a la *vida* de los sujetos corporales, reales y necesitados como principio material universal de la ética y de la política críticas.

Para despejar esa alternativa, Dussel emprende una tarea destructiva de toda la tradición ontológica occidental, a través de la cual se abre paso para fundar, a partir del descubrimiento de lo encubierto, un nuevo comienzo que haga posible pensar lo universal de otro modo y desde otro lugar. El pensamiento de Dussel contiene, de este modo, el proyecto de inaugurar una nueva edad de la filosofía y de la historia humana.

En relación con lo primero, el filósofo argentino no pretende negar toda la filosofía europea, pero sí superarla. Ahora bien, entiende esa superación no como prolongación del sistema (negación de la negación) sino como recreación a partir de la afirmación de la exterioridad del Otro. En lugar de la dialéctica de la mismidad, Dussel propone la *analéctica*, momento ético (no ontológico), extrasistémico, que permite trascender el antiguo orden para afirmar uno nuevo.

En relación con lo segundo, Dussel plantea la subsunción de la Modernidad en la "*Trans-modernidad*". Sólo conocida la falsedad del mito civilizato-

rio, sólo descubierta la irracionalidad e injusticia de su violencia sacrificial; sólo afirmada la inocencia de las víctimas, será posible superar la limitación esencial de la razón eurocéntrica, ilustrada, hegemónica, dialéctica, moderna. Entonces la razón moderna podrá ser trascendida, esto es, no negada en cuanto tal, sino sólo en su forma histórica particular. De esta forma la "*Trans-modernidad*" subsume los contenidos emancipadores que la Modernidad supone (ciertamente reconocidos por el autor), pero los pone al servicio de un proyecto universal de liberación, que permita la realización de la Alteridad hasta aquí oprimida y negada.

De esta forma, la profundidad de la crítica latinoamericana a la filosofía de la historia eurocéntrica e imperial encuentra un hito fundamental en la filosofía de la liberación de Enrique Dussel. La adopción de la perspectiva del Otro, le permite al filósofo argentino-mexicano poner en evidencia el provincialismo o particularismo operante en la pretendida aspiración universalista de aquella concepción, a la que propone reemplazar por una nueva filosofía de la historia. En este caso, se trata de una concepción de alcance verdaderamente universal, pues incorpora efectivamente a la totalidad de las culturas que configuran el sistema-mundo y, de modo particular, otorga a América Latina su lugar propio, sistemáticamente negado o invisibilizado, como momento constitutivo de la Modernidad.

Ahora bien, la radicalidad de la exigencia dusseliana de ubicarse desde la exterioridad del sistema como totalidad no está exenta de riesgos. El más nítido concierne a la mirada que ese gesto supone en dirección al pasado intelectual, en lo relativo tanto a su ponderación en sí mismo como al modo en que se construye la inscripción de la propia reflexión en una determinada tradición de pensamiento. Dussel adopta una forma de enunciación del propio discurso que, en ocasiones, parece obturar la valoración de los elementos auténticos, afirmativos de la identidad de los sujetos-otros, que pueden encontrarse en la filosofía latinoamericana producida en el pasado. En definitiva, un tal posicionamiento enfrenta al filósofo al dilema de pensar su labor en términos de un proyecto filosófico e histórico de carácter fundacional, con todas las dificultades teóricas y prácticas que encierra todo intento de partir de cero.

También el núcleo de la reflexión histórica de Arturo Roig (1922) se construye en confrontación con la concepción hegeliana de la historia, entendida como un desarrollo único, racional y afirmativo. Sin embargo, su peculiar

valoración del pasado filosófico de América Latina y, en general, de toda su cultura, aleja a Roig de cualquier diagnóstico que, en la línea de Salazar Bondy, ponga en cuestión la capacidad creadora y transformadora de los hombres y mujeres del continente frente al legado cultural recibido de Europa.

Heredero crítico de la tradición historicista de la filosofía hispanoamericana que impulsó en los años '40 el "transterrado" mexicano José Gaos[9], Roig se posicionará a buena distancia, tanto de Zea como de Dussel. Por una parte, el hegelianismo de Zea, su concepción de la dialéctica como un proceso fundamentalmente intelectual, es objeto de sospecha y de crítica sistemática en los textos de Roig. Por otra, su filosofía postula, como una de sus tareas fundamentales, la reconstrucción y reivindicación de un pasado intelectual latinoamericano peculiar y filosóficamente valioso, sin cuya rememoración y vivificación es imposible pensar la filosofía presente y proyectar la futura. Tras la advertencia de que no hay una reiteración más evidente del gesto colonialista que la atribución de un carácter masivamente mistificador y alienado al pensamiento producido en la región en épocas pasadas, Roig posiciona a la historia de las ideas como vía fundamental para el conocimiento y la afirmación de la identidad latinoamericana.

El autor retoma la afirmación de Hegel en la *Introducción a la historia de la filosofía*, donde se señala que el comienzo de la filosofía se produce entre los griegos y que encuentra su condición de posibilidad en la autoafirmación de un sujeto que, poniéndose a sí mismo como valioso, tiene también por valioso el conocerse a sí mismo[10]. Es importante subrayar, según Roig, que el

[9] Roig planteó en los años '70 una crítica a la noción de "circunstancia", legada a Gaos por su maestro Ortega y Gasset, por considerarla sesgada por una orientación más espacial que histórica y, por tanto, poco apropiada para la comprensión de la conflictividad de los fenómenos sociales. Sin embargo, en lo relativo a la importancia concedida al descubrimiento de antecedentes filosóficos en el pasado, para el ejercicio presente y futuro del pensamiento latinoamericano, Roig se sitúa como continuador de José Gaos, quien decía: "La filosofía *pasada* será filosofía o no según las decisiones de la futura. Los maestros son hechos por los discípulos. El pasado, por el presente. Lo anterior, por lo posterior [...]. *El pensamiento hispano-americano del pasado será lo que decida el del presente y futuro*"; en Gaos, José, "Significación filosófica del pensamiento hispanoamericano", *Cuadernos Americanos*, N° 2, 1943, 76. En el mismo sentido, para Roig la filosofía latinoamericana emancipadora encuentra su condición de posibilidad en una Historia de las ideas capaz de descubrir (y construir) una tradición del mismo signo.

[10] Cfr. Hegel, Georg, *Introducción a la historia de la filosofía*, 9ª ed., Aguilar, Buenos Aires, 1977, 260-264. Sobre la crítica de Roig a la filosofía de la historia hegeliana, cfr. Roig, Arturo Andrés, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, F.C.E., México, 1981, 11-17 y 76-99

sujeto referido por Hegel, condición de posibilidad del nacimiento de la filosofía y de su historia, remite a una comunidad constituida como Estado (un "pueblo" con conciencia de su libertad), donde el individuo (particularidad) está integrado en lo universal. En sintonía con esta apreciación, para expresar su peculiar concepción del agente de la historia, Roig utiliza la categoría de *subjetividad*. Con ella, y a partir de su distinción con respecto al concepto de *subjetividad*, enfatiza el carácter social del sujeto, que no es nunca un *yo*, sino un nosotros, un sujeto colectivo, plural, que se define a sí mismo por oposición a otros sujetos con los que se encuentra en conflicto, en una sociedad y una coyuntura histórica determinada.

A partir de esta tesis hegeliana y por analogía con el *a priori* lógico formal de Kant, el autor postula la *aprioridad* antropológica del sujeto como principio del filosofar. Sin embargo, el *a priori* de Roig no se refiere a las condiciones de posibilidad de la experiencia en general, sino a aquellas que permiten interrogarse por la emergencia del pensamiento filosófico en América Latina, esto es, por aquellas condiciones que posibilitan la conformación de un discurso propio y que remiten, no a los límites dentro de los cuales es legítimo el uso de la razón en general, sino al sujeto empírico y concreto que, en cada caso, conoce, y a la realidad histórica y social en que está inmerso. En la filosofía de "nuestra América" no se encuentra, por tanto, un "comienzo" absoluto de un desarrollo único y necesario, sino "recomienzos", esto es, momentos episódicos en los que tiene lugar el lanzamiento y relanzamiento de la problemática de la identidad.

De esta forma, el *a priori* antropológico introducido por Roig opera una "inversión de Hegel" a partir de Hegel mismo, y contiene una crítica a la concepción de la dialéctica hegeliana como proceso afirmativo, en el cual la humanidad alcanzaría cada vez grados más altos de conciencia. Para el filósofo argentino, la interpretación de la historia como un recorrido continuo, donde sobresalen los hitos que no quiebran el desarrollo sino que lo articulan en momentos de una unidad y donde transita un sujeto-uno, que sostiene el proceso y marcha en una determinada dirección y hacia una meta prefijada y racional, no es otra cosa que la expresión de una "política filosófica", de un "proyecto de continuidad", generado a partir de un modo particular de ejercicio del poder.

La crítica de Roig a Hegel se extiende a la concepción del futuro como "sido", como algo ya dado potencialmente en el momento histórico anterior,

por lo cual la historia sería un proceso absolutamente inteligible y necesario donde el Espíritu, en su progreso dialéctico, mostraría "novedades" pero nunca "alteridades". En consecuencia, la historicidad de lo humano, caracterizada precisamente por la imprevisibilidad del futuro, se desvanece, dando lugar a una ontología evolutiva. Muy por el contrario, la distinción, en los escritos de Roig, entre una "dialéctica puramente discursiva", que otorga racionalidad y sistematicidad a una interpretación de lo histórico, y una "dialéctica real", como proceso abierto a un futuro que puede quebrar las totalizaciones discursivas, permite acentuar la categoría de "negatividad" y otorgar una clara preeminencia a la *praxis* humana, como condición de la trasformación histórica y como instancia que excede y desborda el nivel puramente discursivo. Roig pone así en sospecha la concepción de la filosofía y de su historia como campo del puro pensar.

Por otra parte, la historicidad que muestra América Latina no tiene nada en común con la dialéctica del pensar puro, gobernada por la necesidad racional. Una mirada atenta sobre nuestro pasado descubre una historicidad secreta, no historiada, silenciada, conformada por un conjunto disgregado de acontecimientos y discursos marginales a la historia "oficial", que a lo sumo ha quedado registrada en la forma de rupturas carentes de significado, de momentos de irracionalidad que no encajan dentro del relato justificador del pasado.

Para Roig, el estudio de los textos de los grandes intelectuales del continente permite comprender la historia de América Latina como un esfuerzo siempre interrumpido pero siempre renaciente de ejercicio de un *a priori* antropológico, en el que se produce el lanzamiento y relanzamiento de la problemática de la afirmación del hombre americano[11]. En este sentido, la producción simbólica latinoamericana conforma una compleja y conflictiva discursividad, que, como la espina dorsal del pensar en América Latina, articula las diversas

[11] Roig encuentra "recomienzos" de la filosofía latinoamericana en los textos de numerosos intelectuales del continente, por ejemplo: Eugenio Espejo, Juana Inés de la Cruz, Simón Rodríguez, Simón Bolívar, Manuela Sáenz, Andrés Bello, Esteban Echeverría, Juan Bautista Alberdi, Domingo Faustino Sarmiento, Juan Montalvo, Francisco Bilbao, José Martí, Manuel Ugarte, José Ingenieros, José Carlos Mariátegui, Ernesto Guevara, Mauricio López, etc. Cfr. Roig, Arturo Andrés, *La utopía en el Ecuador*, Banco Central del Ecuador, Quito, 1987; *Caminos de la filosofía latinoamericana*, Universidad del Zulia, Maracaibo, 2001; *Ética del poder y moralidad de la protesta*, EDIUNC, Mendoza, 2002.

formas históricas de emergencia del hombre latinoamericano, en un proceso transido de luchas y marcado por derrotas, fracasos e interrupciones, pero también por victorias y renacimientos. A lo largo de ese desarrollo, cuyo trasfondo está constituido por un panorama de violencia sorda y prolongada, el hombre latinoamericano ha producido la inversión teórica y práctica del discurso colonialista europeo. En efecto, en lugar de la atribución a América del papel de "eco del viejo mundo" y "reflejo de vida ajena" y de la negación al sujeto americano de la capacidad de transformar la historia –dos postulados sistemáticamente presentes en las filosofías de la historia eurocéntricas, improntadas por el veredicto hegeliano– la filosofía latinoamericana, que recomienza en cada ejercicio del *a priori* antropológico, dibuja su itinerario zigzagueante como una forma de conocimiento asentada sobre el autorreconocimiento del sujeto latinoamericano y, además, como un saber "matinal" y "de utopía", por oposición a la función vespertina, de justificación y consagración del pasado, otorgada por Hegel a la filosofía y simbolizada por el búho de Minerva.

Un recorrido por la filosofía latinoamericana de la historia más reciente encuentra un hito relevante en la obra de Franz Hinkelammert. Nacido en Alemania (1931), pero radicado primero en Chile (1963-1973) y desde 1976 en Costa Rica, la línea de trabajo de Hinkelammert configura una rara y fecunda articulación de teología, economía y filosofía. El resultado es una reflexión que aborda la crítica de la sociedad actual, sus mecanismos operativos y sus mitos legitimadores, desde una mirada comprometida con los problemas de América Latina. Desde ese lugar de enunciación, entendido como una realidad social e histórica plena de posibilidades de resistencia y contestación frente a la Modernidad como cultura hegemónica, por ser precisamente su cara oculta y dominada, este filósofo ha producido una deconstrucción sistemática de la idea de progreso, muy en sintonía con el pensamiento de Walter Benjamin.

Hinkelammert interpreta la historia a la luz de la tradición teológica paulina de crítica a la idolatría de la ley. Según esta perspectiva, desde sus más oscuros orígenes, la humanidad ha estado impulsada por una dialéctica de sometimiento y de rebelión frente a lo instituido, lo objetivado, lo abstracto, que puede sintetizarse en la oposición sujeto/ ley: la emergencia de un principio subjetivo, que afirma la vida y se resiste al cumplimiento de una norma sacrificial, por un lado, y el poder de la ley sacralizada y arbitraria, que niega

la vida y la libertad humanas, por otro. El sujeto es, en este sentido, el acto de rebelión legítima contra las leyes e instituciones despóticas[12].

Este conflicto atraviesa la historia humana. El cristianismo lo recibe de la tradición judía, le da una dimensión universal y lo transmite a la cultura moderna occidental; en el seno de esta última, la tensión sujeto/ley no sucumbe ante la secularización de la conciencia religiosa operada en el siglo XVIII, sino que, por el contrario, la sobrevive bajo un ropaje nuevo, ahora profano.

Precisamente entonces, a partir de la Ilustración y de las revoluciones burguesas, el polo institucional de la antinomia se revela bajo una forma específica de negación del sujeto, la propia del individualismo liberal, con su sacralización de la ley del valor y del mercado. En el marco del contrato jurídico entre equivalentes, las relaciones mercantiles, devenidas hegemónicas, despojan a los individuos de toda determinación cualitativa y concreta y los conforman como meros propietarios privados de mercancías equivalentes, cuyo libre consentimiento es la única condición válida del intercambio. La dimensión de reconocimiento mutuo, como sujetos de necesidades y sujetos directamente sociales, es excluida y trasladada a las cosas. Éstas, penetradas ahora por la relación jurídica contractual, adquieren vida propia y se relacionan entre sí como seres autónomos. En virtud de este fenómeno –"fetichismo de la mercancía" lo llamó Marx– se opera una inversión, por la cual lo humano-concreto (el sujeto vivo, corporal y necesitado) resulta subsumido bajo el imperio de lo abstracto (la relación mercantil, el individuo, el contrato).

Hinkelammert retoma la cuestión del fetichismo de la mercancía y la generaliza, más allá del mercado, a todo el sistema institucional de las sociedades modernas. Verdadera clave de interpretación del enigma de la existencia humana, el fenómeno del fetichismo pone al descubierto la esencia del capitalismo: culminación de la racionalidad moderna, es un sistema habitado por una pulsión de muerte, que se expresa fundamentalmente en la tendencia a la abstracción, a la creación de dispositivos abstractos (lenguaje, ciencia, instituciones, leyes). Esta tendencia, como es obvio, es inherente a la condición humana, que, por su finitud, requiere del desarrollo de tales dispositivos. Su necesidad radica en que, al permitirnos pensar en términos de universalidad

[12] Cfr. Hinkelammert, Franz Joseph, *El grito del sujeto. Del teatro-mundo del evangelio de Juan al perro-mundo de la globalización*, 2ª ed., San José, Costa Rica, DEI, 1998; *La fe de Abraham y el Edipo occidental*, 3ª ed., San José, Costa Rica, DEI, 2000; y *El retorno del sujeto reprimido*. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2002.

y ampliar el ámbito limitado y restringido de la experiencia directa, disparan el proceso de humanización: sin embargo expresan, simultáneamente, el deseo imposible –y potencialmente peligroso– de eludir la muerte como traza imborrable de nuestra condición. Cuando esta dinámica se desencadena –como sucede en la sociedad capitalista, que exacerba la tendencia a suplir la finitud humana por la construcción de mecanismos abstractos–, "el sueño de la razón produce monstruos": los productos abstractos de la actividad humana se independizan de sus creadores, los dominan, aplastan y matan.

Ello se debe a que la racionalidad moderna –que para Hinkelammert está definitivamente basada en la relación medio-fin y, por tanto, en el cálculo de costos y beneficios– es radicalmente reductiva y fragmentaria: ignora la totalidad concreta hombre-naturaleza que configura el marco de toda acción directa y calculada, sobre la cual ésta revierte y produce efectos "no intencionales". En la época actual, en virtud del "achicamiento" del planeta que ha resultado de la revolución tecnológica y de la globalización de los mercados, esos efectos "no intencionales" han alcanzado la envergadura de crisis globales, que ponen de manifiesto que el "asesinato es suicidio". La pauperización creciente de la población, la violencia social que afecta cada vez más a la convivencia humana y la destrucción irreversible del medio ambiente configuran tres manifestaciones de esa situación crítica, que muestra la gravedad del peligro que se cierne sobre el planeta.

El origen de esta situación se encuentra, para Hinkelammert, en los resortes profundos del imaginario constitutivo de la Modernidad. Más allá de su pretendido carácter secular, en la racionalidad moderna subsisten mitos poderosos, que orientan la actividad humana –particularmente el descubrimiento científico, la aplicación tecnológica y el intercambio mercantil– en dirección al logro de metas imposibles, ubicadas más allá de los límites que impone la condición humana. Se trata siempre de metas pensadas en términos de instituciones perfectas, convertidas en verdaderos ídolos, a los que se ofrece la vida humana en sacrificio.

El núcleo de ese comportamiento irracional, supuestamente incongruente con la *razón* moderna, es para Hinkelammert el *mito* del progreso o del crecimiento indefinido. Producto de la alianza entre tecnología y empresa, laboratorio y fábrica, este mito introduce una trascendencia externa a la vida humana, a la que impone una tensión hacia el futuro, resultado de la proyección infinita de los desarrollos técnicos presentes.

Con el triunfo de la burguesía y la instauración de la sociedad capitalista, el mito del progreso devino la escalera que une la tierra con el nuevo cielo secularizado. En él habitan las utopías del *ego imaginor* moderno. Pues, a pesar del alegato kantiano sobre el carácter regulativo y trascendental de las utopías, la razón utópica moderna tiende sistemáticamente a concebirlas en términos de mecanismos idealizados de funcionamiento perfecto, pensados como ámbitos efectivos (empíricos) de plenitud posible.

De esta suerte, el mito del progreso, operante en la proyección de utopías, sirve en la práctica como sacralización del *statu quo*. El sistema vigente pasa a ser considerado como un momento necesario en un camino que conduce por aproximación a la meta de plenitud real. Operando de este modo, la razón utópica ha originado los sucesivos regímenes totalitarios del siglo XX y alimenta actualmente la estrategia capitalista de acumulación global, impuesta por las grandes burocracias privadas de las empresas de producción mundial y sostenida militarmente por lo que hoy se proyecta como un poder político hegemónico total[13].

La construcción de metas definitivas de la historia colapsó en el siglo XX, a partir del sistemático fracaso de los reiterados experimentos sociales que se ensayaron a lo largo de la centuria y que culminaron en la estrepitosa caída del socialismo real. Sin embargo, en el nihilismo contemporáneo, expresión de la totalización del mercado como fatalidad frente a la cual no hay alternativas, sigue respirando la lógica del progreso. Se trata ahora de la idea de una infinitud como proceso infinito en el tiempo, sin meta y sin dirección –que celebra la conflagración que se avecina o se refugia en la ilusoria imagen del sacrificio de una parte de la humanidad para la salvación del resto–, pero que, más allá de su apariencia remozada, es continuación de la misma dinámica deshumanizante de la Modernidad.

[13] La crítica de la razón utópica parte de considerar la proyección de utopías como una dimensión inevitable del pensamiento, que permite pensar lo imposible deseado y despejar, a partir de ello, el espacio de realización de lo posible. Por tanto no es, ella misma, antiutópica, lo que le importa iluminar es la falacia de la ilusión trascendental de que es presa la razón utópica cuando proyecta conceptos abstractos y los concibe como una realidad alcanzable. Como se ve, la crítica a la razón utópica de Hinkelammert remite a la concepción kantiana de la razón como origen de principios trascendentales e incondicionados (no empíricos), que no surgen de la experiencia ni encuentran en ella una referencia inmediata, pero que remiten a la totalidad de las condiciones de toda experiencia posible. La razón, a través de sus ideas, puede conceptuar lo incondicionado, como aquel conjunto de condiciones que comprende toda experiencia pero que no puede ser objeto de experiencia. Cfr. Kant, I., *Crítica de la razón pura*, México, Porrúa, 1977, 168-174; y Hinkelammert, Franz, *Crítica de la razón utópica*, Bilbao, Desclée de Brouwer y Junta de Andalucía, 2002.

Como el *Angelus Novus* de Benjamin, Hinkelammert advierte sobre la necesidad de detener, mientras todavía sea posible, el flujo catastrófico que llamamos "progreso", ese modo de mirar la historia como un tiempo lineal y homogéneo lanzado al futuro. Para ello es necesario renunciar a la opción por el suicidio colectivo, que es la del mercado global y la ley del valor. En definitiva, como siempre en la historia de la humanidad, pero hoy con más urgencia que nunca, la posibilidad de intervenir el sistema vigente y dotarlo de racionalidad depende de la resistencia del sujeto, esa dimensión de lo humano que la "jaula de hierro" de la sociedad capitalista reprime y neutraliza a partir de su reducción a mero individuo. "Pero el ser humano –nos dice– difícilmente se reduce a ser individuo. Siempre tiene un pie fuera de la jaula"[14]. Ese pie es la esperanza de la historia, el Mesías que puede entrar por la pequeña puerta de cada segundo[15].

Crítica radical del progreso y rescate de la oportunidad mesiánica abierta por la resistencia humana configuran en Hinkelammert dos ejes de una filosofía de la historia que ilumina, desde América Latina, una lectura sin concesiones del presente. Con ella cerramos un recorrido por los momentos fundamentales de la reflexión latinoamericana sobre la historia de los últimos cincuenta años. A lo largo de los mismos la preocupación por las propias condiciones filosóficas para producir una interpretación original y auténtica de la realidad latinoamericana y mundial fue cediendo lugar al ejercicio sostenido de un pensamiento confiado en su capacidad crítica y en la pertinencia de su lugar de enunciación para la producción de una interpretación de la historia con fuertes pretensiones de universalidad y originalidad.

[14] F. J. Hinkelammert, "La vida es más que el capital. La democracia de ciudadanos y el proyecto de la sociedad en la que quepan todos los seres humanos", *Pasos*. Segunda Época, N° 113, DEI, San José, Costa Rica, mayo-junio de 2004, 15.

[15] Benjamin, Walter, "Tesis de filosofía de la historia", *Para una crítica de la violencia*, 3ª ed., Premiá, Madrid, 100-132.

Bibliografía recomendada

BEORLEGUI, Carlos, *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano*, Universidad de Deusto, Bilbao, 2004.

CERUTTI GULDBERG, Horacio (1983) *Filosofía de la liberación latinoamericana*, F. C. E., México, 1983.

JALIF, Clara, comp., *Semillas en el tiempo. El latinoamericanismo filosófico contemporáneo*, EDIUNC, Mendoza, 2001.

MIRÓ QUESADA, Francisco, *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*, F. C. E, México, 1974.

Después del fin de la historia

Cecilia Macón

El último medio siglo ha representado un quiebre sustancial en el campo de la filosofía de la historia: una cesura que se adivina no sólo a través de la transformación de la disciplina misma, sino también gracias a los modos que adquirió la redefinición de la propia experiencia histórica. Es así como nociones tales como "progreso" o "sujeto histórico" han comenzado a abrir su sentido originario para llevar a posiciones que, en algunos casos, ponen en cuestión ciertos presupuestos teóricos y prácticos con que cargan las nociones mismas. Los distintos genocidios del siglo XX han cumplido en este sentido un papel vital: nociones iluministas tales como 'progreso' o 'emancipación' han debido, al menos, ser reformuladas a la luz de los programas de exterminio masivo ejecutados bajo sus mismas premisas.

Este escenario, ya radicalmente transformado, sufrió a partir de entonces una serie de trastocamientos que obligaron a la propia redefinición del campo de la filosofía de la historia. La difusión de los medios masivos de comunicación junto a la globalización –tanto financiera como cultural– corre hoy paralela a la profundización de ciertos nacionalismos y el desarrollo de una sociedad civil que reformula los instrumentos tradicionales al organizarse introduciendo debates alrededor de la cuestión de la identidad y de la representación política.

La ruptura de la confianza en el progreso, el cuestionamiento de la soberanía de los individuos y de los Estados ha sido paralela a la exhibición de la contingencia de las convicciones. El surgimiento de nuevos sujetos históricos, la crisis del humanismo –reafirmada con la introducción de un marco teórico para el ecologismo– y los nuevos desarrollos del cosmopolitismo, dan cuenta de una resemantización del sentido histórico mismo basado en una mediación compleja y, por lo tanto, del despliegue mismo de la noción de libertad.

La historia deja de ser pensada entonces bajo el presupuesto de un sentido último unificado, sino en tanto un modo de iluminar el presente a partir de lo irresuelto del pasado. Sin embargo, y tal como veremos a continuación, este nuevo escenario abre la posibilidad de la conceptualización de un sentido –o sentidos– histórico al margen de la fuerte carga conceptual implícita en la noción de progreso.

1. Las crisis del "progreso"

Aun con un claro antecedente en la crisis desplegada durante los años siguientes a la Primera Guerra Mundial, es con la irrupción y conceptualización de los genocidios modernos que la crisis de la noción de progreso comienza a reafirmar su penetración en cada una de las dimensiones de la actividad humana. No se trata sólo de cuestionar el alegado progreso moral que sostuvo gran parte de los desarrollos iluministas, sino también la existencia misma de una curva ascendente intuida, por ejemplo, en el despliegue de la historia del arte. Supone enfrentarse, bajo distintas modalidades, a un cuestionamiento radical sobre la eficacia de idea de continuidad.

Uno de los efectos del genocidio nazi sobre el campo filosófico resulta justamente en el desarrollo teórico de la llamada posthistoria, una mirada escéptica sobre el pasado destinada a atacar los fundamentos de cualquier teoría sobre el progreso humano. Sin embargo, es con la caída del Muro de Berlín en 1989 cuando el concepto reaparece en el debate público con particular fuerza. Es justamente en ese año que Francis Fukuyama publica su artículo "¿El fin de la historia?". Allí, pocos meses antes del colapso del gobierno de Alemania Oriental, el politólogo norteamericano intenta argumentar que el derrumbe de los regímenes comunistas expresa el bienvenido fin de la historia: la democracia liberal, libre de contradicciones internas, resulta el "punto final de la evolución ideológica de la humanidad"[1]. Se trata, como él mismo señala, no del fin de la sucesión de acontecimientos, sino de la conclusión de un proceso único, evolutivo y coherente. Resguardado bajo su inspiración hegeliana, Fukuyama asegura que la historia, en definitiva, ha estado siempre orientada hacia la realización de la democracia liberal: el único sistema

[1] Fukuyama, *El fin de la historia y el último hombre*, Planeta, Buenos Aires, 1992, p. 11.

con capacidad para generar el reconocimiento entre los sujetos. Las críticas desplegadas contra el texto de Fukuyama excedieron el terreno académico para formar parte del debate público: desde la lectura de Perry Anderson asentada sobre la necesidad de reivindicar un futuro posible para el socialismo, hasta las objeciones posteriores a los eventos de 11 de septiembre de 2001, cuando se tornó visible que ciertos conflictos ya no podían ser vistos como "guerras de periferia", cada voz se ocupó a su manera de objetar el tono triunfalista del texto.

Que Lutz Niethammer haya publicado su *Posthistoire* también en 1989 aleja cualquier posibilidad de azar temporal para volver la coincidencia algo más que sintomática. A partir de noviembre con la caída del Muro de Berlín muchos proclamaron que "el fin de la historia" había abandonado el campo de la especulación teórica para tornarse políticamente real. Sin embargo, la investigación de Niethammer no sólo tiene objetivos diversos de los estrictamente estratégicos desplegados por Fukuyama, sino que además investiga, no el acceso definitivo al objetivo final del progreso, sino las distintas teorías abocadas a analizar la ausencia de algún tipo de principio motor de la historia. De acuerdo a la reconstrucción realizada por Niethammer, gran parte de las miradas posthistóricas de la posguerra europea definen su origen conceptual en los desarrollos de Antoine Cournot. Más allá de la imposible precisión en adjudicarle a Cournot el apelativo de "padre de la posthistoria", lo cierto es que el filósofo y matemático del Segundo Imperio desplegó una idea íntimamente relacionada: según su análisis, los tiempos históricos resultan momentos de transición heroicos y turbulentos insertados entre dos períodos estables, llamados "no-históricos". De acuerdo con esta reconstrucción, en el siglo XIX el concepto de 'posthistoria' no encerraba frustración ni pesimismo cultural, sino la esperanza de que el caos de la historia sería superado. En su análisis Niethammer evalúa no sólo el punto de partida de Cournot, sino también el rol cumplido por la filosofía del siglo XX en la metamorfosis del concepto en un síntoma del pesimismo moral. Es así como los desarrollos de Walter Benjamin, Arnold Gehlen[2], Peter Brückner, Sigmund Freud, y muy especialmente, Ernst Jünger son elegidos como paradigmas de este espíritu de época. El rol cumplido por la novela *Eumeswil* de Jünger resulta en

[2] Niethammer *Posthistorie. Has History Come to and End?*, Verso, Londres y Nueva York, 1992 (1989). Trad.: Patrick Camiller, pp. 11 y 18.

[illegible] de complificador[3]. Su recorrido teórico se ocupa de restaurar el rol de la libertad interior como mecanismo compensatorio por la pérdida de soberanía, imaginando una historia que no puede cambiar porque ya no se conocen caminos que valgan la pena desafiar; se trata, en definitiva, de desplegar el camino teórico que implica cambiar la historia por el mito.

La posthistoria –en su versión contemporánea– sea definida a partir de la evidencia del progreso como camino hacia la autodestrucción del hombre –a la manera de Peter Brückner–, como una definitiva esterilidad de la temporalidad global, o sumergida en una inevitable orientación hacia la autoaniquilación –tal como pretenden De Man y Anders–, tiende a refutar cualquier principio de movimiento de la historia. Según la definición de Niethammer se trata de "una utopía negativa específica de la pérdida de perspectivas en las sociedades industrializadas avanzadas"[4]. Niethammer asegura que la posthistoria no es una teoría desarrollada; sino más bien una "sensibilidad sintomática"[5] donde la crítica a los principios de movimiento de la historia expresan la tensión entre los intelectuales y las masas en el marco de la sociedad industrial. Esta "postdata desencantada a la filosofía de la historia del siglo XIX" constituye una sensibilidad refractaria a cualquier direccionalidad de la filosofía de la historia tradicional que, según Niethammer, busca efectuar un giro voluntarista para lograr el sentido y el propósito que ya no se puede encontrar en la realidad histórica. Nos enfrentamos entonces "a una revuelta originada en la conciencia contradictoria presente en los reclamos de una grandeza espiritual que falla en su vínculo con las masas"[6]. Se trata, en definitiva de la puesta en evidencia del abismo que se abre entre las masas e intelectuales desilusionados de sus antiguos compromisos con grandes movimientos políticos.

"La fantasía que sostiene a la posthistoria es la de un curso de los eventos sin sentido",[7] señala Niethammer para preguntarse más tarde: así como la posthistoria presupone cierto tipo de continuidad, ¿será posible establecer metanarrativas a partir de esta evidencia?

El uso de la noción de posthistoria ha demostrado ciertamente su fertilidad para expresar un conjunto de transformaciones claves de las últimas dé-

[3] Niethammer, Ibid., pp. 26 y 69.
[4] Niethammer, Ibid., p. 148.
[5] Niethammer, Ibid., p. 138.
[6] Niethammer, Ibid., p. 138.
[7] Niethammer, Ibid., p. 144.

cadas. Resta analizar entonces, no sólo su potencia explicativa, sino también modos alternativos en que se ha acercado a definir un nuevo sentido histórico al margen de la noción de progreso.

Uno de los caminos destinados a responder el interrogante que impulsa este capítulo se encuentra en el uso de la noción de posthistoria para dar cuenta de transformaciones radicales sufridas por el campo del arte. Ha sido justamente Arthur Danto –originalmente un filósofo de la historia– quien se ocupó de caracterizar en tanto "posthistórico" el arte actual. De acuerdo con su análisis, a partir de la década del sesenta –con el surgimiento del arte pop– enfrentamos un campo artístico transformado. Si hasta entonces la identidad del arte dependía del lugar que cada expresión ocupaba en el relato de su historia, las últimas décadas sacaron a la luz un nuevo camino: los artistas se han liberado de la carga de la historia y han comenzado a poner el arte al servicio de metas personales o políticas, haciendo a un lado el objetivo de mover los límites o ampliar la historia del arte "fuera del linde de la historia"[8]. Este cambio sustancial –que para Danto supone el acceso a la verdadera naturaleza del arte– advierte que ya no resulta posible identificar en el arte una dirección a tomar. Se trata entonces de demarcar el "fin de cierto relato que se ha desplegado en la historia del arte durante siglos, y que ha alcanzado su fin al liberarse de los conflictos de una clase inevitable en la era de los manifiestos", propia del modernismo[9]. Las afirmaciones de Danto exhiben, por cierto, una vocación clara por llevar el análisis más allá de su campo originario para transformarlo en el punto de partida para el diagnóstico de un espíritu de época. Así es como aventura que tanto "en el fin de la historia como en el fin del arte se plantea la libertad en dos sentidos del término. Los seres humanos, como los describieron Marx y Engels, son libres de ser lo que quieran ser, y son libres desde cierta agonía histórica que dispone que, en cualquier escenario, haya una forma de ser auténtica y una no auténtica, la primera apunta hacia el futuro y la última hacia el pasado. Y los artistas al final del arte son igualmente libres de ser lo que quieren ser; de ser cualquier cosa e incluso de ser todas"[10]. Danto insiste en que de lo que se trata es de ver el presente como una revelación: "Mi única afirmación acerca del futuro es que éste es el

[8] Danto, *Después del fin del arte*. Paidós (1997), Buenos Aires, 2003. p. 37.
[9] Danto, Ibíd., p. 59.
[10] Danto, Ibíd., p. 67.

[illegible], la conclusión de un proceso histórico cuya estructura cambió de golpe visiblemente"[11]. Ese cambio radical impone un rasgo fundamental: el pluralismo como una característica que afecta el campo artístico, pero que también define una dimensión nueva a partir de la cual otorgar sentido al proceso histórico al margen del uso de la noción de progreso. Se abre entonces, a través del uso desplegado por Danto de la noción de posthistoria, un primer acercamiento al concepto de "pluralismo" como camino privilegiado en tren de expresar un nuevo modo del sentido histórico.

Ha sido el reciente trabajo de Wendy Brown, *Politics Out of History*, uno de los textos clave en tren de dar respuesta a nuestro interrogante central y reflexionar sobre sus eventuales efectos políticos. Allí se da cuenta de diversos mecanismos para evitar que, ante la disolución de una narrativa política, surja la pura melancolía. Frente a la desestabilización de las narrativas políticas, ¿que otra cosa cuenta además de la anarquía? En vistas de la ausencia de sustitutos políticos para "la comprensión progresiva de dónde venidos y hacia adónde vamos"[12] la conciencia política debe desplegarse en términos distintos a los del progreso moderno y redefinirse en tanto parcial y provisional. Hoy, señala Brown, el futuro es menos previsible, más incierto, menos prometedor de lo que la modernidad supuso; pero, simultáneamente, estos mismos rasgos sugieren en el presente una porosidad y un potencial que nos permite ir más allá de los lineamientos de la modernidad. Retomando conceptos desarrollados por Jacques Derrida, Brown entiende al presente como un espacio plagado de espectros y fantasmas que nos acechan tanto desde el futuro como del pasado. Reconocer que "las cosas muertas viven, no implica coherencia ni dominio o sistematización, pero permite acercar una nueva noción de identidad política que evite la deshistorización impuesta por la posthistoria". En el marco de una redefinición donde el pasado ya no expresa un origen sino una dimensión que siempre vuelve, el nuevo sentido de agencia[13], sólo será imaginable, aventura Brown, en tanto pura conjuración. Se abre entonces la posibilidad de restablecer un vínculo entre pasado, presente y futuro que supere los supuestos de la continuidad radical.

---

[11] Danto, Ibid., p. 68.
[12] Brown, *Politics out of History*, Princeton University Press, Princeton, 2001, p. 3.
[13] Brown, Ibid., p. 151.

Los argumentos de Brown están dirigidos no solo hacia planteos como los reconstruidos por Niethammer o las propuestas de Fukuyama, sino también hacia ciertas consecuencias de posturas posmodernas de las que su mirada es también deudora. Efectivamente, gran parte de los debates desplegados alrededor de la noción de progreso se produjeron a la luz del ingreso en la escena filosófica de teorías posmodernas. No se trata, como en algunas de las evaluaciones del Holocausto y otros genocidios, de un cuestionamiento inferido a partir de ciertos acontecimientos, sino de uno emanado de la crítica teórica a las premisas de la modernidad. Si Fukuyama se ocupó de argumentar el fin de la historia en cuanto el objetivo del progreso puede considerarse realizado, y Niethammer expuso lecturas que evalúan el progreso como un camino hacia la destrucción, las miradas posmodernas tienden a exponer al progreso como una imposibilidad. Es así como Lyotard da cuenta de la "condición posmoderna" en términos de una actitud mental basada en la novedad permanente, una premisa capaz de hacer del tiempo una dimensión esencialmente fugaz y efímera. En este marco, donde la radical contingencia reemplaza al flujo continuo que une pasado, presente y futuro, el progreso deviene, más que un mito o una instancia superada, una imposibilidad esencial.

Diversos debates teóricos desplegados en los últimos años abren sin embargo la cuestión hacia una reformulación capaz de superar la certeza en finales varios sin omitir las consecuencias de las posthistorias. Tal como ha señalado Birulés, durante la segunda mitad del siglo XX la filosofía se ha movido a partir de diversos intentos por desanimar el anhelo de generalidad junto a proclamas del final de la historia[14]. Sin embargo, continúa Birulés, la "muerte de la muerte del sujeto" ha dado lugar a una re-emergencia del sujeto originada en su primera muerte: somos sujetos porque algo constitutivamente ajeno a nosotros impide que seamos una conciencia absoluta; puede haber entonces sujetos porque la brecha que se suponía que el sujeto podía salvar se reconoce ahora como insalvable. Del mismo modo, y construyendo un paralelo con los debates alrededor de la redefinición de 'sujeto' podemos aventurar, guiados por las preguntas de Brown, la emergencia de un nuevo sentido histórico a la luz de la posthistoria –condenada tal vez a ser su espectro–.

[14] Birulés, "La crítica de lo que hay: entre memoria y olvido", en: Cruz, Manuel (comp.): *Hacia dónde va el pasado*, Paidós, Barcelona, 2002, p. 141.

2. Hacia un nuevo sentido histórico

La crisis de la noción de sentido histórico ha dado lugar, en años recientes, a su reformulación en términos complejos capaces de conciliar una revisión sobre el concepto de progreso con la constitución de algún tipo de narrativa tal vez más contingente, pero igualmente efectiva. Es en este sentido que la centralidad otorgada a los nuevos sujetos políticos ha modificado, no sólo la focalización de la temática historiográfica, sino también un nuevo marco para la definición del sentido histórico. Paralelamente, el surgimiento de una teoría para dar cuenta del fenómeno de la globalización ha introducido aspectos hasta ahora inexplorados alrededor de la conceptualización del progreso que contienen fuerte efectos políticos.

A continuación expondremos algunos de los desarrollos de estas dos tendencias teóricas con el objetivo de desplegar, más tarde, algunos primeros principios donde esbozar alternativas para metanarrativas históricas.

2.1. "Nuevos sujetos": feminismo, multiculturalismo y agente histórico

Los debates desplegados alrededor de la incorporación de nuevos sujetos a la escena política han generado una transformación radical en el modo de reformular el concepto de sujeto. Se trata, en definitiva, de una resemantización que impulsa nuevas miradas sobre la noción de progreso a la luz de la incorporación de nuevas miradas sobre lo político.

En los últimos años el surgimiento del multiculturalismo redefinió la escena política para diluir definitivamente cualquier posibilidad de concebir el sujeto del progreso en términos de una entidad homogénea. Nacido en el contexto de la evidencia de intensos procesos de migración que vincularon a los países centrales con el Tercer Mundo de una manera inédita, llevó a modificar el concepto y valor de la cultura, para introducir una mirada plural allí, donde hasta entonces, primaba el monopolio de la unidad y la transparencia. La centralidad otorgada a la cultura se basa tanto en la reivindicación comunitarista del rol que cumple en la constitución de un sujeto moral, como, de acuerdo a la versión liberal, por tratarse de una dimensión necesaria para otorgar contexto y fundamento a un valor liberal fundamental tal

como es la autonomía. Es a partir de las críticas desplegadas contra el liberalismo rawlsiano basadas en su supuesta orientación atomista y asocial, que el multiculturalismo enfatiza el rol de la cultura en tanto parte esencial de nuestro contexto e inseparable de aquello que somos como personas[15].

Iris Marion Young y Bhikhu Parekh resultan figuras centrales a la hora de reafirmar el rol que cabe a la cultura al ofrecer una identidad. La perspectiva liberal, por su parte, queda condensada en el pensamiento de Will Kymlicka para quien estos señalamientos son presentados como compatibles con el apoyo a la autonomía como valor fundamental: es la cultura quien otorga las fuentes desde donde es posible construir una vida autónoma. De lo que se trata en definitiva es de argumentar que el reconocimiento de la diversidad constituye una expresión del progreso moral.

Es en desarrollos del feminismo donde resulta posible identificar algunas de las reformulaciones más sofisticadas de la noción de sujeto y, con ellas, el despliegue una base conceptual para una nueva concepción del sentido histórico.

En efecto, la teoría feminista toma como punto de partida el ataque a lo que es presentado como una dicotomía liberal fundamental: la que enfrenta lo público a lo privado. A través de la premisa "lo personal es político" se modifican los límites entre aquellas dos esferas haciendo posible que la sujeción femenina en el ámbito doméstico se transforme en objeto de debate político. Se trata, además, de desafiar otras dicotomías establecidas que reafirman estereotipos como la que enfrenta a la emoción con la razón. Estos elementos se basan en una crítica radical al concepto liberal de sujeto como agente autónomo: individuos considerados iguales, independientes y racionales; aspectos que no sólo cargan con una dimensión descriptiva, sino también con una fuertemente prescriptiva. El efecto de la valorización de estos atributos hace de las mujeres sujetos subordinados, dependientes e irracionales; alejadas de cualquier posibilidad de encarnar la categoría de agente.

Así como los desarrollos de Susan Moller Okin han resultado clave a la hora de analizar la distinción público/privado como mecanismo de opresión de género, capaz de legitimar la inacción del Estado en cuestiones que afectan a las mujeres, Carol Pateman se encargó de exponer el modo en que el

[15] Kelly, *Multiculturalism Reconsidered*. Polity, Cambridge, 2002, p. 5 y ss.

contrato social supone uno de carácter estrictamente sexual donde se asegura la subordinación femenina. En la década del '80 el debate alrededor del vínculo entre los conceptos de equidad y diferencia ha llevado al desarrollo de un aspecto clave a la hora de redefinir la subjetividad y con ella la noción de agente político: políticas de la identidad donde la diferencia deja de ser pensada como atributo para definirse en tanto relacional. El primer objetivo emancipatorio queda así definido en términos del reconocimiento de la progresiva complejización de las identidades como punto de partida necesario para encarar un justa distribución de bienes. Esta reformulación del concepto de agente político se traduce en la revisión de una noción fundamental para la filosofía de la historia como es la de agente histórico: ya no se trata de identificar el sentido histórico en un proceso emancipatorio universalizable, sino de introducir en el concepto una dimensión plural. Esta revisión conceptual modifica también el desarrollo de estrategias para definir la focalización del interés del relato histórico: frente a la reconstrucción de procesos de "larga duración" y del despliegue de ciertas estructuras –sean estas sociales, económicas o culturales–, se intenta dar cuenta de un pasado donde los espacios de resistencia gestados por las mujeres al margen del poder oficial o los mecanismos de autolegitimación de los sectores dominantes cobran una centralidad clave.

Si el segundo de los aspectos permite modificar ciertos contenidos de la disciplina histórica, el primero colabora en la introducción de un nuevo concepto de progreso. Ya no se trata de una noción atada a la unilinealidad y la universalidad, sino una compatible con la diversidad y la apertura del sentido.

La posibilidad de expresar la existencia del "progreso" resulta así vinculada con un agente histórico plural donde cada sujeto aparece atravesado por una multitud de identidades desde donde resulta posible gestar modos de emancipación también diversos. El progreso surge entonces de la posibilidad de articular este pluralismo sin erosionar sus atributos y de expresar en la reconstrucción histórica las complejidades del proceso que llevó a redefinir el sentido histórico como un proceso de complejización creciente. Es este aspecto el que será tomado como punto de partida por las teorías sobre la globalización para redefinir el sentido histórico global.

2.2. Globalización, nacionalismo y cosmopolitismo

El surgimiento –o el reconocimiento– de la globalización trajo consigo un debate capaz, no sólo de poner en cuestión el orden mundial surgido tras la caída del Muro de Berlín, sino también de encarar el diseño de estrategias para reformular el sentido histórico. Tal como el multiculturalismo, las teorías sobre la globalización toman como punto de partida la descripción de un estado de cosas para establecer una complejización de las teorías de la historia vigentes.

El eje central para la definición de la globalización nace de un primer dato: la constitución de un único mercado financiero internacional. Definida en tanto compresión espacio-temporal, aceleración de la interdependencia, integración global, conciencia de la condición global o fin de la geografía, la globalización contiene, en lo material y en lo simbólico, dos aspectos clave. Junto al aumento en la magnitud y la intensidad de los flujos globales, surgen, como resultado de esa interacción, cambios constantes en los principios que organizan la vida social y cultural: la incertidumbre y la occidentalización –o para algunos la "americanización"– de lo cotidiano atraviesa hoy cada instancia de decisión. Es, también, tal como ha analizado Helleiner la realización de la historia de *long durée*: un proceso histórico global desplegado a lo largo de un extenso período de tiempo.

Desde el análisis de la cultural, exposiciones tempranas como la de McLuhan y su descripción del nacimiento de la "aldea global" en tanto un sistema nervioso central global guiado por tecnologías de la información, hasta los desarrollos de Stuart Hall sobre la relación inédita establecida entre centro y periferia merced a los flujos culturales con su "impacto pluralizante" sobre la formación de identidades, la dimensión cultural ha sido esencial al debate sobre la globalización.

Se trata, por lo tanto, de un proceso complejo donde las variables culturales, financieras y políticas se articulan con las psicológicas y las estéticas: desde las más públicas hasta las más radicalmente privadas. Algunos de los efectos de este nuevo escenario en la vida cotidiana han sido analizados por Richard Sennett[16]. De acuerdo con su lectura a partir de la globalización financiera el surgimiento de un mercado laboral flexible provocó la desapari-

[16] Cfr. Sennett, *La corrosión del carácter*, Anagrama, Barcelona, 2000 (1998). Trad.: Daniel Najmías.

ción de una rutina estable en los sujetos; un marco de radical inseguridad que dificulta el surgimiento de una identidad moral. Tal como analiza Manuel Castells[17], en la globalización el caos y la relación entre lo estable y lo variable han expresado el modo en que se define un cambio radical por el cual un "espacio de flujos" reemplaza un "espacio de lugares": mediante la circulación de la información ya todo puede ser ubicado en cualquier lugar.

Dentro del marco de la globalización, no sólo se debate la acelerada introducción de inestabilidades y de conexiones inéditas, sino también la reformulación de la dimensión local misma. Los desarrollos de Saskia Sassen[18] dedicados al surgimiento de las "ciudades globales" dan cuenta justamente del proceso de transformación sufrido por espacios urbanos constituidos en centros de comando de la economía global.

Nos enfrentamos, por cierto, a un proceso que ha sido objeto de un intenso debate. Desde el marxismo se ha señalado que la globalización es apenas un momento más en el despliegue del capitalismo y que su recorte conceptual no resulta más que un mito, una ideología destinada a ocultar que, de lo que se trata es de legitimar la centralización de la economía en Estados Unidos, Europa y Japón. Para filosofías liberales como la de John Gray que concentran su atención en la reivindicación del pluralismo, la globalización es vista como un proyecto de homogeneización no sólo cultural sino también moral destinado a disolver el rol de las comunidades y la familia[19]. Otros teóricos como Paul Hirst han optado por señalar que el diagnóstico de la globalización señala fenómenos que están lejos de ser inéditos y que, por el contrario no resultan más que una continuación de la lógica del propio capitalismo.

Dentro de la esfera pública, los movimientos antiglobalización han introducido críticas centradas en la hipótesis de que la globalización expresa exclusivamente el modo en que las corporaciones multinacionales atentan contra la democracia al decretar, con su poder omnímodo, la muerte del Estado[20].

Otros analistas del proceso han advertido que la globalización abre la agenda política hacia una transformación radical. Es así como el desafío al

[17] Cfr. Castells, *La era de la información* (3 Vol.), Siglo XXI, México, 2003.
[18] Cfr. Sassen, *La ciudad global*, Eudeba, Buenos Aires, 1999.
[19] Gray, *Falso amanecer*, Paidós (1995), Barcelona, 2000, p. 13 y ss.
[20] Cfr. Hirst, *Globalization in Question*, Polity, Cambridge, 1996.

principio de territorialidad permite introducir temáticas inéditas como la de la justicia transnacional encargada de debatir los principios de justicia distributiva a nivel global. Los desarrollos de Thomas Pogge y Christopher Beitz han resultado en este sentido fundamentales: el desafío de la globalización consiste en extender ciertos principios hasta entonces limitados a las fronteras nacionales como la justicia distributiva, hacia un nivel mundial.

Cada una de estas interpretaciones del fenómeno de la globalización expresa a su manera diagnósticos que exhiben rasgos de la posthistoria. Sea desde una mirada optimista o una de rasgos pesimistas, se proclama la evidencia de algún tipo de fin: el Estado, la diversidad o bien la realización de la dominación perfecta.

Frente a estas tendencias globalizadoras ha comenzado a ponerse en evidencia el surgimiento de nacionalismos locales y procesos de secesión capaces de definir un espacio en tensión no sólo con la soberanía de los estados-nación, sino también con las pretensiones de mundialización. El reconocimiento de obligaciones especiales para con los connacionales, de los derechos de autodeterminación y el actual énfasis en el valor de la nacionalidad como fuente de identidad colectiva[21], definen un espacio complejo. De hecho, la llamada "historia poscolonial" se ha ocupado de desafiar los principios organizativos de la historia tal como ha sido reconstruida por Occidente –denunciados por su vínculo con el colonialismo y el poder del Estado-nación– para reclamar una mirada sostenida en la conciencia de los grupos subordinados de regiones periféricas[22]. La globalización dista entonces de poder ser conceptualizada como un mero proceso acumulativo para enfrentarse a la fragmentación.

Uno de los conceptos clave desarrollados por la teoría política para dar cuenta de esta tensión es el de "cosmopolitismo". Se trata, como expondremos a continuación, de un desarrollo teórico que intenta reintroducir el sentido histórico en el proceso de la globalización, un fenómeno al que, hasta entonces, muchos habían interpretado como signo del fin de la historia. Es en este marco conceptual –desarrollado principalmente por Ulrich Beck y David Held– donde, a través de una reformulación de la noción de progreso, pueden inferirse consecuencias importantes para la filosofía de la historia. El

[21] Miller, *Sobre la nacionalidad*, Paidós, Barcelona, 1997 (1995). Trad.: Ángel Rivero.
[22] Cfr. Said, *Orientalismo*, De Bolsillo, Barcelona (1978), 2003.

cosmopolitismo parte de una primera dimensión descriptiva para desarrollar una estrategia con consecuencias normativas: los últimos años del siglo XX presenciaron una transformación radical del contenido dado a la noción de soberanía. Si, a partir de la Paz de Westfalia (1648) el Estado moderno se había legitimado, entre otras estrategias, a través de su territorialidad, la globalización pone en cuestión el principio de legitimación del estado centralizado: la lógica de absorción de pequeñas unidades queda hoy cuestionada a través del surgimiento de soberanías superpuestas, descentradas y de distintos perspectiva de penetración. Se trata, tal como asegura Held, de una visión ajena al alegado "fin de la historia": mientras la proclama de Fukuyama oculta tensiones centrales como las existentes entre 'democracia' y 'liberalismo', o las desplegadas alrededor de los límites de las libertades individuales[23], el cosmopolitismo, aun cuando parte del consenso construido alrededor de la democracia, se encarga de exponer la progresiva complejización del sistema.

La estructura de una organización como la Unión Europea permite, desde esta perspectiva, visualizar la posibilidad concreta de una articulación compleja de actores histórico-políticos de distintos niveles: los tradicionales límites territoriales se superponen a la representación de ONGs, minorías, corporaciones o sindicatos. Se trata de reconceptualizar la democracia –y con ella la noción de autonomía– en relación con la interdependencia entre los estados y sociedades que involucran nuevas formas de ciudadanía. El modelo westfaliano desplegado desde 1648 hasta 1945[24] destinado a asegurar la existencia de los estados habría entrado definitivamente en crisis. Aun siendo un hecho que la globalización de la cultura atenta contra mecanismos reproductivos de las sociedades tradicionales[25] alterando la geografía situacional de la vida política y social, simultáneamente, la cultura de masas global –Appadurai– es capaz de generar el reconocimiento de la diferencia y diversidad de modos de vida. Las nuevas redes de comunicación e información estimulan así formas inéditas de identidad cultural constituyendo una red densa de relaciones entre las culturas.

La democracia cosmopolita es vista así como la futura realización de la paz perpetua kantiana: una hospitalidad universal donde la ley cosmopolita

[23] Held, *La democracia y el orden global*, Paidós, Barcelona, 2000, p. 5 y ss.
[24] Held, Ibid., p. 77.
[25] Held, ibid., p. 122 y ss.

demanda cierta subordinación de las soberanías regionales, nacionales y locales a un marco legal abarcador, sin por ello ignorar el rol de jurisdicciones que aparecen ahora como superpuestas, pero nunca anuladas. Teniendo en cuenta que dentro de este contexto las asociaciones pueden ser autogobernadas a distintos niveles[26] queda disuelta la posibilidad de que el cosmopolitismo se limite a ampliar la centralización westfaliana.

La constitución de una sociedad civil internacional es presentada desde esta perspectiva como fundamental. Un gobierno global organizado a partir de la constitución de partidos políticos también globales articulados con la sociedad civil global resultaría una forma eficaz de regular los mecanismos financieros y corporativos. Tras el pretendido fin de la historia, el cosmopolitismo intenta, en definitiva, construir una nueva metanarrativa donde lo local y lo global resulten articulados en redes cada vez más complejas[27]: del parentesco a la tribu, desde allí hacia la ciudad, más tarde al Estado y, finalmente, a un mundo cosmopolita, una sociedad internacional pluralista capaz de pensar su historia en términos globales. En palabras de Held la democracia cosmopolita es "un sistema de gobierno que surge de y es adaptado a distintas condiciones e interconexiones de diversos pueblos y naciones. Sus actores son académicos, ONGs, medios, gobiernos locales y regionales, organizaciones intergubernamentales, y expresiones de la sociedad civil global".

Los argumentos desplegados alrededor de los posibles mecanismos de legitimación de esta dimensión cosmopolita han dado lugar a un intenso debate. Una de las respuestas más sofisticadas ha sido la sostenida por Habermas. Es así como en *La constelación postnacional* entiende que los derechos humanos son la condición de posibilidad de la autodeterminación del *demos* y la definitiva fuente de legitimidad para una democracia cosmopolita: normas legales que expresan únicamente un contenido moral capaz de definir la totalidad del sistema normativo. Resultan además capaces de institucionalizar las condiciones comunicativas para una formación de la voluntad política razonable. La presencia de comunidades dialógicas se torna entonces esencial: los seres humanos necesitan ser reflexivos sobre los modos en que deciden incluir a algunos y excluir a otros del dialogo. El consenso, por lo tanto, no debe ser logrado a costa de las diferencias culturales o individuales. Efectivamente, el

[26] Held, Ibid., p. 234.

[27] Brown en Hn y McGr, p. 459.

objetivo de Habermas es construir una dialéctica entre una teoría universalista y el particularismo en un contexto donde el Estado-nación está desapareciendo. La legitimación de la democracia cosmopolita impone deliberación apoyada en reglas racionales: una mediación compleja capaz de tener en cuenta tanto la racionalidad como la diversidad, cuya legitimidad surge de un procedimiento que puede dar sustento al rol central otorgado a los derechos humanos. Es así como la posibilidad de una ciudadanía global, capaz de abrir las fronteras nacionales y reconocer la movilidad global como un derecho humano resulta uno de los ejes fundamentales para dar lugar a un momento histórico que haga de la globalización –a veces a pesar de algunos de sus actores– la expresión de un nuevo sentido histórico.

3. La irrupción del posthumanismo

El desarrollo de ciertos trabajos identificados con el posthumanismo resulta vital a la hora de analizar la crisis de la noción de progreso, aunque también intuiciones alrededor de su reformulación. Es en este sentido que la matriz establecida por el británico John Gray resulta particularmente esclarecedora. En tanto liberal cercano a los reclamos ecologistas, Gray[28] ha cuestionado una tradición occidental basada en "creencias erróneas y arrogantes sobre los seres humanos y su lugar en el mundo". Desde su perspectiva, tanto el liberalismo como el marxismo "piensan a la humanidad como una especie cuyo destino es trascender los límites naturales y conquistar la tierra". La creencia humanista es juzgada entonces como mera expresión de una ilusión. El apotegma: "los humanos son centrales" no resulta más que el principio central utilizado por la humanidad en tren de negar su inevitable contingencia. La confianza en el progreso –uno de los ejes del proyecto humanista– resulta así fatalmente cuestionada: "Creer en el progreso –señala Gray– es creer que, al usar los nuevos poderes dados por el conocimiento científico, los humanos pueden liberarse de los límites que diferencian sus vidas de los otros animales." Se trataría así de una versión secular de la fe cristiana. Hoy, de lo que se trata –proclama Gray– es de socavar cualquier expresión de fundamentalismo, sea ésta religiosa o científica.

[28] Gray, *Straw Dogs*, Granta, Londres, 2002.

Las pretensiones de autoconciencia –que aspiran a definir aquello que nos diferencia de los animales– deja de ser una virtud para convertirse en una discapacidad[29]: sólo "creemos" que nuestras acciones expresan decisiones propias. Para desplegar su argumento Gray hace uso de teorías tan disímiles como el budismo Zen, el constructivismo de Francisco Varela, Nietzsche o Schopenhauer e intenta demostrar que la moralidad –eje del humanismo– no resulta ser más que una superstición. La ética, afirma Gray, no necesita de ningún fundamento.

Las críticas de Gray hacia el concepto de progreso –entendido como "apenas el deseo de inmortalidad con un toque tecnofuturista"[30]– son más que radicales: "la historia no es progreso o decadencia, sino pérdida y ganancia recurrente"[31], y lo que es más y siempre de acuerdo con su análisis, "progreso y asesinatos en masa van en tándem"[32]. Sin embargo, en tren de desplegar su crítica, Gray establece una distinción fundamental. De lo que se trata es de rechazar toda construcción de la vida pública que esté basada en la fe en el progreso. Es esa creencia –en tanto una suerte de superstición– la que debería ser objeto de nuestra condena.

Allí es donde este cuestionamiento se cruza con su expreso antihumanismo. El mundo digital, en tanto un universo por el que vagamos sin lograr comprender, fue creado como una extensión de nuestra conciencia, pero rápida y fatalmente logró superarla: la tecnología ya no obedece a ninguna voluntad. Tampoco lo hace el curso de la historia donde los límites entre naturaleza y tecnología han sido definitivamente disueltos. Sólo volviendo definitivo el olvido de la excepcionalidad humana resultaría posible pensar alguna modalidad para fin de la historia ajeno a las pretensiones místicas de inmortalidad.

Sin embargo, el surgimiento de otras versiones del posthumanismo desplegó, a veces a su pesar, estrategias a la hora de reformular la noción de sentido histórico. El caso de Jacques Derrida y su desarrollo del concepto "democracia por venir" resulta en este sentido paradigmático. Desde su perspectiva, ante la ausencia de una universalidad de normas que puedan apoyar la democracia, se sugiere la afirmación de un futuro radicalmente abierto que incluya su

[29] Gray, Ibíd., p.61.
[30] Gray, Ibíd., p.198.
[31] Gray, Ibíd., p.155.
[32] Gray, Ibíd., p 96.

propia normatividad. Se trata, por cierto, de una normatividad que es útil a la hora de reconcebir la democracia. Derrida afirma que es posible deconstruir los fundamentos metafísicos, frecuentemente racionalistas de la modernidad occidental y aún mantener las promesas del Iluminismo, una de las cuales es, justamente, la idea de democracia. Aquello que Derrida define como "democracia por venir" consiste en "una democracia que debe tener la estructura de una promesa" capaz de reducir la violencia. Desde el punto de vista derrideano, la identidad se constituye a través de un proceso abierto de repetición que no es nunca final, pero que requiere de esa continua repetición, una identidad diferida hacia un futuro que nunca llega como tal. El movimiento de la repetición promete el establecimiento de una identidad que está constantemente socavada y referida a la repetición. Siendo entonces imposible dar cuenta de una identidad final y cerrada, estas definiciones suponen que el futuro no es un horizonte de expectativas o de posibilidades determinadas, sino un "punto ciego" en el horizonte que cede a otros horizontes, esperanzas e interpretaciones. La democracia, en una dimensión que Derrida denomina 'post-utópica', demanda así su asociación con una teoría deconstructiva y cuasi-trascendental del futuro abierto capaz de expresar una perfectibilidad infinita. Se trata de una democracia capaz de abrir un espacio entre su condición actual y su espacio futuro situándose entre el presente-presente y el presente-futuro, entre la presencia y el futuro por venir; un espacio en el que la definición del ideal, y el sentido de términos clave como 'igualdad' y 'libertad', se mantienen abiertos y de donde resulta inferida la historicidad de la política. El futuro abierto se transforma así en una condición de posibilidad del evento, de la identidad, la decisión, la responsabilidad, la hospitalidad, y la relación con el otro, conceptos que definen los compromisos normativos de la democracia ubicando la otredad originaria en el espacio de una cierta indecibilidad y la hospitalidad incondicional como un ideal regulativo pero no universal. La violencia, afirma Derrida, no es más que el resultado de la pretensión de cerrar el futuro. Esta expresión del posthumanismo implica una invención constante de reglas donde lo político no puede ser reducido a lo humano. Se trata, de acuerdo con Derrida, de una "historicidad futural": un curso histórico esencialmente abierto al futuro y refractario a cualquier expulsión de sus propias aporías.

Dentro de este contexto es importante señalar el impacto académico, político y mediático, logrado por un trabajo como *Imperio* de Michael Hardt y

Antonio Negri. De acuerdo con su mirada sobre una globalización que consideran irreversible es necesario reconstruir un panorama atento a las inestabilidades posmodernas. La declinación del poder del Estado-nación no implica que la soberanía haya entrado en decadencia, sino que asistimos a una nueva forma global de soberanía llamada "imperio"[33]: "el imperio no establece ningún centro de poder y no se sustenta en fronteras o barreras fijas. Es un aparato descentrado y desterritorializador de dominio que progresivamente incorpora la totalidad del terreno global dentro de sus fronteras abiertas y en permanente expansión. El imperio maneja identidades híbridas, jerarquías flexibles e intercambios plurales a través de redes adaptables de mando". Frente a la función policial ejercida por el imperio hacia la multitud –definida como nuevo agente histórico– a ésta le cabe inventar nuevas formas democráticas y un nuevo poder constitutivo[34]. Este nuevo escenario contiene además su propia lógica histórica: "El imperio agota el tiempo histórico, suspende la historia y convoca al pasado y al futuro dentro de su propio orden ético (...) el imperio presenta su orden como permanente, eterno y necesario"[35]. Es a la multitud a quien le corresponde modificar estas pretensiones de necesidad del orden imperial. Existe, por lo tanto, la exigencia de un nuevo principio motor de la historia capaz de expulsar tanto esta alegada eternidad como la lógica acumulativa del progreso ilustrado.

El esbozo de un nuevo sentido para la historia puede ser identificado también en los trabajos de Paolo Virno. Aquí es la reformulación de una subjetividad transformadora la encargada de rearmar una trama teórica para nuestro problema. El filósofo italiano ha desarrollado una propuesta destinada a dar cuenta del sujeto político en términos alternativos, capaces de armonizar con sociedades transformadas: formas de vida postfordistas donde la dupla público-privado y el par colectivo-individual han estallado definitivamente[36]. Resulta necesario, afirma Virno, pensar la subjetividad política, no ya en términos de pueblo –a la manera de Hobbes– sino de multitud –recuperando una noción de raíz spinoziana donde resultaba identificada la base de las libertades políticas–. La multitud es definida en tanto "una pluralidad que persiste como tal", "la forma de existencia social y política de los

[33] Hardt-Negri, *Imperio*, Paidós, Buenos Aires, 2001, p. 14.
[34] Hardt-Negri, Ibíd., p. 17.
[35] Hardt-Negri, Ibid., p. 27.
[36] Virno, *Gramática de la multitud*, Colihue, Buenos Aires, 2003. Trad.: Adriana Gómez. p. 16.

muchos en tanto muchos: forma permanente, no episódica o intersticial". Si el pueblo expresa una voluntad única, la multitud rehúye de la unidad política, pero no oponiéndose al Uno, sino predeterminándolo. Es un Uno que ya no es el Estado, sino el lenguaje, el intelecto, las facultades comunes del género humano[37]. De acuerdo con las intuiciones de Virno, en un marco donde el corazón de lo estatal es la administración y no el sistema político parlamentario[38], surge la posibilidad de reconstruir una verdadera esfera pública definida como no-estatal donde la publicidad resulte el principio constitucional de una democracia no-representativa. Y es en el marco de esta esfera pública que se hacen presentes las dos formas clave de acción política ejecutadas por la multitud: la desobediencia civil y el éxodo o defección. Hay así en la construcción teórica de Virno un reconocimiento del quiebre en los modos de acción dentro de la esfera pública asociados con la trama del progreso y la propuesta del inicio de una nueva constitución de su sentido.

4. Algunas conclusiones

Resulta así posible identificar varios ejes eventuales desde donde construir un sentido de la historia posterior a las advertencias impuestas sobre la posthistoria. Sentidos atentos, tanto a las críticas desplegadas contra el progreso y el humanismo, como a la evidencia de ciertas transformaciones a nivel de la sociedad civil. Sea entonces a través del reconocimiento de una diversidad inestable de subjetividades, las complejidades de la globalización, el posthumanismo o las discontinuidades radicales, la crítica al concepto iluminista de progreso parece estar abriéndose hacia la definición del sentido histórico en términos innovadores. Se trata del reconocimiento de cierto tipo de continuidad sostenida en el pluralismo y la superposición de categorías donde el eje, no necesariamente ascendente, que conecta distintos momentos históricos, experimenta modos alternativos de articular esas diferencias. Se trata de sugerir el sentido implícito en la vocación por historizar las categorías en uso sin hacer de la inmanencia un caso de lo trascendente. De abrir, tal vez, un primer abismo entre el sentido histórico y la predeterminación del curso de la historia.

[37] Virno, Ibid., p. 17.
[38] Virno, Ibid., p. 68.

Bibliografía recomendada

ANDERSON, Perry, *Los fines de la historia*, Anagrama, Barcelona, 1996 (1992). Trad.: Erna von der Walde.
APPADURAI, Arjun, *Modernity at Large*, Minnesota University Press, Minneapolis, 1996.
BARRY, Brian, *Culture and Equality*, Polity, Cambridge, 2001.
BECK, Ulrich: *La sociedad del riesgo global*, Siglo XXI, Madrid, 2002.
BERMANN, Marshall, *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1989 (1982).
CARENS, Joseph y Goodin, Robert (eds.), *Free Movement*, Harvester Wheatsheaf, Londres, 1992.
CASTELLS, Manuel, *La era de la información* (3 vol.), Siglo XXI, México, 2003.
CONNOLLY, William, *The Ethos of Pluralization*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1995.
CRUZ, Manuel (comp.), *Hacia dónde va el pasado*, Paidós, Barcelona, 2002.
HIRST, Paul y Thompson, Grahame, *Globalization in Question*, Polity, Cambridge, 1996.
KYMLICKA, Hill, *Ciudadanía multicultural*, Paidós, Barcelona, 1995.
LYOTARD, Jean François, *La condición postmoderna*, Cátedra, Madrid, 1995.
MILLER, David, *Sobre la nacionalidad*, Paidós, Barcelona, 1997 (1995). Trad.: Ángel Rivero.
SCOTT, Joan W., *Gender and the Politics of History*, Columbia University Press, 1988, Nueva York, 1989.
SMITH, Anthony, *Nationalism*, Polity, Cambridge, 2001.
VATTIMO, Gianni, *El fin de la modernidad*, Planeta, Barcelona, 1993.

Bibliografía general

BIRULÉS, Fina: "La crítica de lo que hay: entre memoria y olvido", en: Cruz, Manuel (comp.): *Hacia dónde va el pasado*, Paidós, Barcelona, 2002.

BROWN, Wendy: *Politics out of History*, Princeton University Press, Princeton, 2001.
DANTO, Arthur: *Después del fin del arte*. Paidós, (1997), Buenos Aires, 2003.
DERRIDA, Jacques: *Espectros de Marx*, Trotta, Madrid, 2003.
GRAY, John: *Falso amanecer*, Paidós, (1995), Barcelona, 2000.
————: *Straw Dogs*, Granta, Londres, 2002.
FUKUYAMA, Francis: *El fin de la historia y el último hombre*, Planeta, Buenos, Aires, 1992.
HABERMAS, Jürgen: *La constelación postnacional*, Paidós, Barcelona, 1999.
HARDT, Michael y NEGRI, Toni: *Imperio*, Paidós, Buenos Aires, 2001.
HELD, David.: *La democracia y el orden global*, Paidós, Barcelona, 2000.
KELLY, Paul: *Multiculturalism Reconsidered*, Polity, Cambridge, 2002.
NIETHAMMER, Lutz: *Posthistorie. Has History Come to and End?*, Verso, Londres y Nueva York, 1992 (1989). Trad.: Patrick Camiller.
PAREKH, B.: *Rethinking Multiculturalism*, Palgrave, Nueva York, 2000.
SAID, Edward: *Orientalismo*, De Bolsillo, Barcelona (1978), 2003.
SASSEN, Saskia: *La ciudad global*, Eudeba, Buenos Aires, 1999.
ENNETT, Richard: *La corrosión del caracter*, Anagrama, Barcelona, 2000 (1998). Trad.: Daniel Najmias.
VIRNO, Paolo: *Gramática de la multitud*, Colihue, Buenos Aires, 2003. Trad.: Adriana Gómez.
YOUNG, Iris Marion: *Justice and the Politics of Difference*, Princeton University Press, Princeton, 1990.

Plan humano y plan divino

Martín H. Sisto[1]

... la historia no nos revela precisamente
el *devenir* de cosas *extrañas* a nosotros,
sino *nuestro propio devenir*...

Dónde está la filosofía de la historia de Hegel

En comparación con Herder y con Kant, el filósofo más famoso en relación a la filosofía de la historia es, sin duda, Hegel. El más leído y el más discutido. Y sin embargo, Hegel no escribió ningún libro que se llame "Filosofía de la historia" o algo por el estilo. Las ediciones de la *Lecciones de filosofía de la historia* (en adelante *LFHU*)[2] que poseemos hasta el momento en castellano, y casi todas las ediciones en alemán, son una reconstrucción de sus clases que realizaron su hijo Karl y algunos discípulos del filósofo. En la primera parte de este capítulo nos concentraremos en el contenido fundamental de la concepción hegeliana de la historia, tal como se nos ha transmitido en las LFHU, haciendo referencia de paso a los problemas derivados de sus distintas ediciones.

En la segunda, que hemos denominado "Hegel II", tomaremos como referencia ciertos estudios recientes, que muestran que lo que se encuentra en las famosas *LFHU*, no es *toda*, y menos su *mejor* y *más original* filosofía de la historia. Veremos seguidamente en qué dirección apuntaría este intento de reconstrucción de su filosofía. Una concepción de la historia que, dada su muerte prematura, Hegel habría dejado apenas sugerida.

Al lector que sólo quiera aproximarse a las clásicas *LFHU*, le bastará con la primera parte. De hecho, la recepción del siglo XIX y XX se limita práctica-

[1] Este artículo fue realizado mediante un subsidio de la Fundación Antorchas.

[2] Todas las citas se refieren al primer tomo, excepto que se especifique que se refiere al segundo.

mente a esas lecciones, en lo que concierne a nuestro tema. Pero no podemos no invitarlo también a la aventura de la segunda.

Las lecciones famosas y otros textos: Hegel I

Cuestiones filológicas preliminares

Las *LFHU* están redactadas en un lenguaje ameno, más sencillo de comprender que las obras publicadas por el filósofo mismo, como la *Fenomenología del Espíritu* (en adelante *FEN*), y esto explica en parte su gran influencia tanto en el siglo XIX como en el XX.

El estilo no es casual: se trata en gran parte de los apuntes de los alumnos de Hegel, tomados durante sus clases, donde al parecer el filósofo era más didáctico que cuando escribía. Sin embargo una lectura más atenta nota dificultades para su comprensión: algunas frases muy herméticas, en algunos casos las más importantes, conceptos fundamentales sin definir, pasajes repetitivos. Ya por ello vale la pena por eso hacer algunas aclaraciones de índole filo-lógica, que no eran necesarias en el caso de Herder y Kant.

Las ediciones clásicas: en alemán hay dos básicas.

a) La del hijo de Hegel, Karl, que se remonta a 1840, y que resulta una versión perfeccionada de la primera edición que existe, realizada a cargo de Eduard Gans, discípulo de Hegel, en 1837, con sucesivas reediciones que corrigen detalles.
b) Más amplia que la de Karl Hegel es la de Georg Lasson, publicada entre 1917-1920, que amplía notablemente a la edición de Karl Hegel. La versión de Lasson está traducida al castellano por José Gaos en 1928 y es la que seguimos en nuestras citas. La primera parte, publicada con el título *La razón en la historia*, fue revisada por J. Hoffmeister en 1955, el cual advierte, sin embargo, que se necesita de una revisión más a fondo.

Hegel había expresado su intención de publicar un libro sobre el tema. Se conserva un manuscrito suyo que resulta un borrador, bastante prolijo, con grandes espacios en blanco que sugieren una división de los temas y que pa-

recen estar destinados a completarse: luego algunos discursos destinados a las clases inaugurales de las lecciones; por ultimo algunos apuntes sueltos. Su muerte (en 1831, a los 61 años) habría dejado al parecer el trabajo en mero proyecto. Como homenaje y conscientes de la importancia de estas lecciones, sus discípulos plasmaron su filosofía de la historia en forma de libro, sobre la base de ese material y de los apuntes de las clases que habían logrado reunir. Esta primera edición apunta a ofrecer una versión pulida de las lecciones y para ello elimina pasajes que los editores consideraban repetidos. Lasson, entonces, para no perder material, tendió a agregar todo lo que tenía a disposición. Como se trata de varios apuntes fundidos, hay varias repeticiones, tal como observamos en la traducción castellana.

Ambas ediciones tienen un defecto clave. Al poner las clases de los diversos años todas juntas, se pierde bastante el carácter evolutivo de su pensamiento a lo largo de una década; y corre el riesgo de tomarse bastante como "doctrina" ya estable problemas que Hegel estaba explorando. Tal como señala su hijo en el prefacio de su edición, nuestro autor era uno de esos filósofos que volvía a pensar en clase los conceptos preparados previamente, y cada lección era "un nuevo hecho del pensamiento"[3]. Sobre esto volveremos en la segunda parte del presente capítulo.

Las nuevas ediciones y la situación actual: Desde hace algunos años se están reconstruyendo con gran precisión las lecciones sobre religión, filosofía del derecho, estética, historia de la filosofía de Hegel una por una. De filosofía de la historia, se han editado hace poco las primeras lecciones que dio Hegel en Berlín en el semestre del invierno alemán 1822/23[4]. Y se encuentra en proyecto la edición de las lecciones posteriores. Sobre la base de ellas se podrá reconstruir el pensamiento de Hegel en su desarrollo.

[3] Prefacio de Karl Hegel a la segunda edición, *Jubiläumsausgabe in zwanzig Bänden*, Stuttgart 1961. Bd 11, 18.

[4] G.W.F. Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*. Berlin 1822/23. Nachschriften von K.G.J. von Griesheim, H.G. Hotho und F.C.H.V. von Kehler. Herausgegeben von K.H. Ilting, K. Brehmer und H.N. Seelmann. Hamburg, F. Meiner Verlag 1996. Band 12 der Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte.

A. Estructura y desarrollo

En todas las versiones que tenemos a disposición, advertimos en el desarrollo de las lecciones tres partes:

1) una introducción al fundamento de la *consideración filosófica* de la historia, desde el punto de vista de su *objeto* propio (1ª), y en comparación con otros *modos de afrontar y escribir la historia* (1ᵇ);

2) un desarrollo de los *conceptos fundamentales* como modelo teórico para la lectura filosófica de la historia: la libertad política, el espíritu del pueblo, el rol de los individuos y el Estado.

3) Y por último, una *exposición narrativa* de la historia universal desde el punto de vista filosófico.

1. El modo de consideración filosófica

Con Kant hemos visto un nuevo punto de vista en el modo de afrontar filosóficamente la historia. Hegel lleva a fondo la dirección emprendida por Kant. Podemos hablar también en Hegel de un nuevo punto de vista también, que notablemente incorpora ideas de Herder.

A referirse a lo que denomina "historia pragmática", Hegel señala que ese modo de escribir historia.

> ...los acontecimientos siguen constituyendo la base; y la actividad del concepto queda reducida al contenido formal, universal, de los hechos, a los principios y reglas. Se reconoce, pues, que el pensamiento lógico es necesario para las deducciones, que así se hacen de la historia; pero se cree que lo que las justifica, debe provenir de la experiencia. En cambio, *lo que la filosofía entiende por concepto es otra cosa; el concepto es aquí [Hegel se refiere aquí al modo adecuado de hacer filosofía] la actividad misma del concepto y no la concurrencia de una materia y una forma que vienen cada una de su lado.* (*LFHU* 17, resaltados M.S.)

Este tema, expresado en términos bastante herméticos, no encuentra su exposición en las LFHU, es sólo anunciado. Intentaremos desarrollarlo en la segunda parte. Pero podemos decir sintéticamente lo siguiente. Para Hegel la filosofía va a la historia no con una mera teoría que ordena los fenómenos para hacerlos inteligibles. La filosofía pretende captar el principio de movimiento de la historia misma. Y este principio es la libertad, tal como Hegel la entiende.

La historia afrontada como un todo da lugar en una primera aproximación a tres "categorías". En primer lugar, la de *variación*: en su *aspecto positivo*, es la sucesión de infinidades diversas de pueblos y culturas, en la belleza y expresión que ofrecen. El *aspecto negativo* es la decadencia y la ruina de todo esto y la melancolía que produce en el espectador. A este aspecto le sigue una categoría a la que Hegel no le da un nombre preciso –quizá la mejor denominación sea "rejuvenecimiento" (*LFHU* 26)–, pero la idea es ésta:

> ... una nueva vida surge de la muerte. Es éste un pensamiento que los orientales ya concibieron. (...) más universalmente conocida es (...) la imagen del fénix, de la vida natural, que se prepara eternamente su propia pira y se consume sobre ella, de tal suerte, que de sus cenizas resurge una nueva vida rejuvenecida y fresca. Pero ésta es sólo una imagen oriental; conviene al cuerpo, no al espíritu. Lo occidental es que el espíritu no sólo resurge rejuvenecido, sino sublimado, esclarecido. (*LFHU* 25/26.)

La remisión de Hegel a esa imagen y la distinción de estas categorías, confirman cómo en sus lecciones tiene presente las reflexiones de Herder. Sin embargo con "rejuvenecimiento" Hegel entiende algo más preciso y más humano que la perspectiva teológica de Herder.

El "primer resultado" de estas consideraciones es que nos preguntamos:

> ¿Cuál es el fin de todas estas formas y creaciones? No podemos verlas agotadas en su fin particular. Todo debe redundar en provecho de *una* obra.

Surge así la pregunta por el Plan de la Providencia que dejamos para la conclusión, pero que aquí adelantamos como modo de consideración filosófica. Hegel señala que la primera mención significativa de una razón que gobierna las cosas se da con Anaxágoras, más precisamente con su concepto de *nous*, retomado luego por Sócrates, Platón y la tradición occidental.

> Pero he señalado esta primera aparición del pensamiento de que la razón rige al mundo, así como las deficiencias que había en él, sobre todo porque lo dicho tiene su perfecta aplicación a otra forma del mismo pensamiento (...) la forma de la verdad religiosa que dice que el mundo no está entregado al acaso, ni a causas exteriores, contingentes, sino que una Providencia rige el mundo. (...) apelaría a la fe en este principio, bajo esta forma religiosa, si la índole propia de la ciencia filosófica no prohibiese hacer supuestos... (*LFHU* 28.)

Le corresponde a la filosofía indagar por esta razón que rige al mundo, de modo más completo y cabal que la religión. A esta razón la denomina Hegel, como Kant, "Idea" [*Idee*]. Pero es una idea que está presente en la historia, que rige a la historia, y no es sólo un modo de considerarla. Pasamos ahora al resultado de la consideración filosófica propio de Hegel.

2. Elementos fundamentales para una lectura filosófica de la historia

Las lecciones presentan una especie de marco teórico para dicha lectura, que tiene como comprensión la Idea y su desarrollo en la Historia. Este marco está constituido por lo que Hegel considera a) el sujeto de la historia, el Espíritu y los individuos; b) el principio fundamental que explica el movimiento en la historia –la libertad–, y su modo de concreción, el Estado; y por último c) los indicadores que en una civilización nos muestra qué grado de desarrollo tienen en la libertad y qué aporte realizan a la historia.

El sujeto de la historia

El sujeto fundamental en la historia es para Hegel lo que denomina el Espíritu [*Geist*]. Sin embargo esto no significa que los individuos carezcan de rol en la historia, como veremos. Aquí Hegel retoma el concepto que ya habíamos visto en Herder, pero se vuelve más abarcador.

Si tuviésemos que caracterizar sintéticamente qué es el "Espíritu" para Hegel, podríamos decir para aproximarnos que es la Humanidad en cuanto transmisora de la Cultura. Humanidad y Cultura con mayúscula, pues son entendidas como la totalidad de las generaciones humanas y en la medida en que son portadoras de la cultura entendida como un todo. La cultura no sólo en el saber, sino en la modelación o cultivo que implica en los hombres, que la transmiten con sus mismas existencias, en tanto cultura vivida. Para expresar toda esta significación en alemán, nos vemos obligados a utilizar dos expresiones: "*Kultur*", que es lo que normalmente entendemos por cultura, y "*Bildung*", que se puede traducir como "formación".

Pero esta equiparación por sí sola se presta a equívocos. Es sólo una forma de aproximarse y necesita de ulteriores precisiones. El vocablo "Espíritu" tal como lo usa Hegel suena hoy extraño y ofrece ulteriores connotaciones:

a) Sin duda se trata de una palabra que tiene fuertes reminiscencias *religiosas*[5]. En sus *Lecciones de Filosofía de la Religión*, Hegel –no sólo él, pues se trataba de un diálogo sostenido con su generación, entre ellos Schelling y Hölderlin– divide la historia, desde el punto de vista religioso, en tres etapas: la del Padre, la del Hijo y la del Espíritu Santo [cfr. *LFHU* 45]. En la primera, la del *Padre*, Dios es esa autoconciencia absoluta "totalmente Otro", infinitamente distinta, tal como aparece para el pueblo judío. En la era del *Hijo*, Jesucristo es, según Hegel, el primer hombre que tiene la conciencia de sí como unidad de lo finito y lo infinito. La Buena Nueva que trae es fundamentalmente ésta: en un hombre coinciden humanidad y divinidad. Así interpreta Hegel la Encarnación. Pero lo que comenzó con *un* hombre está destinado a volverse realidad para *todos* los hombres. Ésta es la época del *Espíritu*. El "Reino de Dios", el que viene con la edad del Espíritu, es aquí una idea de comunidad secularizada[6], que retoma, de un modo nuevo, el valor del cosmopolitismo, pero en un sentido más totalizador, no sólo político, sino también religioso[7].

b) Pero también tiene este concepto connotaciones *políticas*, acentuadas por la situación coyuntural. Alemania, en los inicios del 1800, se encuentra dividida en una multiplicidad de reinos, que a su vez se distinguen confesionalmente. Recordemos que es allí donde ha ocurrido la Reforma de Lutero. La mayoría de las demás naciones de Europa, como Francia, España, Inglaterra o Rusia, gozan de sólida unidad política. La invasión napoleónica vuelve apremiante para la intelectualidad alemana este problema de la unidad política alemana. Preocupación fundamental de Hegel y de su generación es la

[5] Todavía se discute cuál es la posición religiosa de Hegel. De cualquier modo es muy difícil sostener, en mi opinión, que Hegel acepte la existencia de un Dios trascendente.

[6] Cfr. especialmente *Enciclopedia*, §§ 566-571. El tema está ampliamente desarrollado en M. Borguesi, *L'età dello spirito in Hegel*, Roma, Edizioni Studium, 1995.

[7] Hegel, en consonancia con la Ilustración alemana, y a diferencia de la francesa, intenta una conciliación con la conciencia religiosa cristiana. La valoriza como una aproximación a la verdad, pero a su vez la absorbe bajo la filosofía. El *concepto*, con el que trabaja la filosofía, es superior epistemológicamente a la *representación*, que mezcla ideas e imágenes, y en la que se basa la religión. El concepto es su verdad más profunda, porque está más cerca de la comprensión racional acabada, entre otros motivos. La filosofía no es más *ancillae teologhiae*, esclava de la teología, sino al revés.

de un trabajo cultural (por lo tanto no reducido a la acción meramente política), que permita realizar una integración de fondo[8]. También aquí es relevante el aspecto religioso del concepto de espíritu, en la medida en que la conciliación interna alemana depende en ese momento también de una conciliación entre distintas concepciones del cristianismo.

Con lo dicho vemos cómo el concepto de "Espíritu" es un concepto complejo. Convergen en él varias connotaciones.

Si tenemos en cuenta las connotaciones políticas, se comprende mejor por qué la libertad en su aspecto político recibe en Hegel un estatus prioritario.

Pasamos ahora al principio de movimiento de la historia la libertad. Comprender el concepto y la dinámica de la libertad es en el fondo comprender el Plan de la Providencia.

El principio-guía de la historia: la libertad

Hegel considera a la libertad como la determinación [*Bestimmung*] fundamental del Espíritu. La *libertad*, de acuerdo con una de las formulaciones definitivas de Hegel y en su sentido más amplio, es el espíritu "*bei sich selbst*", el espíritu que está (o reside) en sí mismo:

> La materia tiene su sustancia fuera de sí. El espíritu, por el contrario, reside en sí mismo (*Bei-sich-selbst-Sein*); y esto justamente es la libertad. Pues, si soy dependiente, me refiero a otra cosa, que no soy yo, y no puedo existir sin esa cosa externa. Soy libre cuando estoy en mí mismo. (*LFHU* 42.)

Esta libertad se da tanto a nivel teórico como práctico. La libertad, en estos diversos aspectos, es algo que "está siendo", como lo muestra la historia, y no es un resultado aún definitivo. La libertad es el principio del Espíritu,

[8] Es otro italiano quien desarrolla este tema, con una amplia documentación sobre el contexto histórico-político de la posición de Hegel. Cfr. D. Losurdo, *Hegel e la libertà dei moderni*, Roma, Editori Riuniti, 1992. La tesis principal de este extenso libro de Losurdo es que Hegel intenta disociar los ideales de la Revolución Francesa de Francia de la invasión napoleónica, que a los ojos del pueblo alemán habían quedado estrechamente vinculados. Esta situación era aprovechada por los conservadores, que aludían a la invasión para rechazar dichos ideales. Hegel, entre otros de su generación, emprende una batalla cultural al respecto.

tanto a nivel personal como comunitario, y es la que dicta el motivo del desarrollo de éste. La meta es el espíritu, en ambos sentidos, que es libre y se sabe libre. Es importante según Hegel que este proceso sea llevado a la autoconciencia, es decir, que los hombres se den cuenta de que son los artífices de lo que parece obra ajena, de ahí el sentido de la frase famosa:

> La historia universal es el progreso en la conciencia de la libertad. [*LFHU* 48.]

Veamos sucintamente el concepto de libertad en sus diversos aspectos:

a) A nivel *teórico* se es libre en la medida en que los conceptos de las cosas no están dados por una entidad trascendente, sino que es el mismo espíritu, es decir las generaciones de las que hablábamos, las que los establecen y los van modificando sobre lo establecido por las anteriores, y así sucesivamente. De este modo, los conceptos de las cosas resultan accesibles a la razón humana. Pero este aspecto teórico no se reduce a una actividad meramente contemplativa, pues según Hegel, como veremos más adelante al hablar del concepto de "historicidad" habitamos un mundo forjado por el hombre; con su *acción* va plasmando la materia que le proporciona la naturaleza:

> La historia del espíritu es su acción, pues el espíritu no es más que lo que hace, y su acción es hacerse en cuanto espíritu objeto de su conciencia, aprehenderse a sí mismo explicitándose. Este aprehenderse es su ser y su principio, y su consumación es al mismo tiempo su enajenación y el paso a otra concepción. [*Principios de la Filosofía del Derecho* §343.]

Tanto los acontecimientos como las instituciones de un pueblo son parte de esta "explicitación". El Espíritu sólo se conoce en sus explicitaciones, como el artista sólo se conoce en su obra. Al verla observa sus limitaciones y reelabora otra idea, a la que dará realización. Y así transcurre la dinámica subyacente a la historia.

b) A nivel *moral*, las normas tampoco están dadas por un ser trascendente, sino que tienen en su formación la misma dinámica; de aquí que Hegel dé prioridad a lo que llama "eticidad", con respecto a la moralidad, la cual queda reservada al ámbito del asentimiento subjetivo a las normas heredadas y la capacidad de transformarlas.

c) Aunque esta noción se encuentra en las *LFHU*, éstas en su desarrollo toman *un* aspecto de la libertad, la libertad *política*. Aquí Hegel sigue de cerca la noción clásica de la libertad política (*ENC* agregado al §539): *la posibilidad que tienen todos los miembros de una comunidad de participar en el gobierno de la comunidad de la que forman parte, dado que son considerados como seres autoconcientes, es decir, hombres, y por lo tanto libres e iguales*. Esta libertad política se concreta en lo que hoy coincide aproximadamente con el "derecho público", cuyo órgano es el Estado. Su concepto se encuentra expuesto y desarrollado en los *Principios de la Filosofía del Derecho* [en adelante *PFD*]. Las *LFHU* versan sobre el desarrollo en la historia este aspecto de la *libertad* y en este sentido se encuentran en continuidad con los *PFD*. Hegel indudablemente pone el acento en la libertad como participación en el gobierno y no en la libertad como espacio de posibilidades individuales. En esto continúa la línea roussoniana. De este sentido político conviene hacer algunas observaciones.

Por empezar, este aspecto político pretende rescatar un ideal cercano al tercero de la Revolución Francesa, la *fraternidad*, que para Hegel, con variantes, resulta ser uno de los máximos valores de realización humana. Ese ideal es compartido por muchos de su generación. Pensemos por ejemplo en el último movimiento de la Novena Sinfonía de Beethoven, cuyo texto es una oda de Schiller y que hoy es el himno de la Unión Europea.

La realización del hombre no está en el mero bienestar, o el desarrollo individual de sus capacidades psicofísicas. Aquí el filósofo admira el ideal ("idealizado" quizá) de la *polis* griega: el hombre se realiza en la medida en que la comunidad a la que pertenece se realiza, Estado. Es más, se trata de un ideal superior al de la mera realización individual y por el cual puede llegar a ser razonable sacrificar la propia vida. La libertad individual es una quimera sin la realización de la libertad política, porque de hecho se termina dependiendo de otra cosa, generalmente ilusoria. La más común de las ilusiones es la dependencia de un más allá como solución futura a las contradicciones presentes. Es en la realización de la libertad política que se puede empezar a vivir no más dividido, unificado a todo nivel.

El papel de los individuos

Hegel categoriza a los individuos como los "medios" [*Mittel*] del Espíritu para llegar a la libertad. Desde el punto de vista de la historia universal, hay básicamente dos tipos de individuos. Por un lado, el de gente en su mayoría, que con su acción lleva adelante día a día la cultura vivida y que encarnan un cierto tipo de mentalidad. Esta categoría es denominada en las *LFHU* "los individuos como conservadores". También con sus intereses y sus pasiones. Los hombres en general presentan un derecho que vale la pena destacar en Hegel en relación con ciertas interpretaciones reductivas que se han hecho de su pensamiento:

> Los hombres exigen que, si han de laborar por una causa, ésta les agrade; quieren estar en ella con su opinión y convicción de la bondad de la cosa, de su legitimidad, de su utilidad, de la ventaja que representa para ellos, etc. (*LFHU* 65.)

De la conjunción entre interés singular y general depende el progreso de un Estado: "Un Estado estará bien constituido y será fuerte en sí mismo cuando el interés privado de los ciudadanos esté unido a su fin general y el uno encuentre en el otro su satisfacción y realización". (*LFHU* 68.)

La otra categoría la constituyen *los grandes hombres de la historia*. Todavía hoy se lanzan colecciones de libros que llevan títulos con expresiones parecidas. Estos individuos intuyen el significado del momento que se está viviendo y el paso –latente– que se puede realizar. Son hombres *prácticos* (*LFHU* 77). Agotan la vida en la realización de lo que intuyen, y termina siendo por lo general una vida triste, en nada digna de envidia. Como ejemplos da Hegel a Alejandro Magno y a Julio César, entre otros.

Dos ejemplos pueden dar una idea de la relación que hay entre el Espíritu y "los grandes individuos". El primero es el caso de Colón:

> El espíritu caballeresco de los heroicos nautas portugueses y españoles, el cual [notemos el sujeto] encontró un nuevo camino hacia las Indias Orientales y descubrió América.

Es luego de esta cita que se menciona a Colón. Los motivos de este último, según Hegel, eran otros:

El fin de Colón era particularmente un fin religioso; su designio era emplear en una nueva cruzada los tesoros de los ricos países de las Indias, que estaban aun por descubrir, y convertir a sus habitantes paganos al cristianismo. El hombre averiguó que la tierra es redonda, o sea, algo cerrado para él; y la navegación se encontró facilitada por el medio técnico de la aguja imantada, recién descubierto, con el cual aquélla dejó de ser mera navegación costera. (*LFHU* 352.)

Y es muy interesante lo que dice a continuación: "lo técnico se descubre, cuando surge la necesidad de ello". Es decir: Hegel invierte el orden causal que presentan habitualmente los relatos de los historiadores.

Otro ejemplo que muestra el modo de razonar hegeliano es el caso de Lutero y la Reforma y que nos permite comparar directamente con la descripción de Herder que hemos citado en el capítulo correspondiente:

> La causa próxima de la Reforma es harto conocida. Fue el impúdico e ignominioso tráfico de las indulgencias y la costumbre de expiar el mal y el pecado con dinero. Pero, en suma, la ocasión es indiferente; cuando una cosa es necesaria en sí y por sí y el espíritu ha llegado a su plenitud, lo mismo da que aparezca de este o de aquel modo. Un acontecimiento semejante no se halla tampoco vinculado con un individuo, como aquí, por ejemplo, Lutero, sino que los grandes individuos son engendrados por los tiempos mismos. (*LFHU* 358.)

La mentalidad de un pueblo y sus indicadores

El Espíritu se configura históricamente en su desarrollo en término de pueblos, más precisamente en los espíritus de cada pueblo [*Volkgeist*]. Las generaciones humanas son generaciones que se configuran en pueblos. Cada uno de estos pueblos realiza sucesivamente un aporte en el desarrollo.

> Hay que considerar el espíritu de un pueblo como el desarrollo del principio que está encubierto en la forma de un oscuro impulso, que se expansiona y tiende a hacerse objetivo. Este espíritu del pueblo es un espíritu determinado, un todo concreto, que debe ser conocido en su determinación. (*LFHU* 50.)

Podemos entender hoy este "principio" con el término "mentalidad". Hegel toma aquí de autores como Montesquieu aspectos del método sociológico (y recordemos que su obra principal se titula *El espíritu de las leyes*). Existe una determinada mentalidad en un pueblo, que impregna el fondo de todas sus manifestaciones culturales, a las que Hegel denomina "esferas" [*Sphären*]. Estas esferas funcionan para el filósofo y el historiador a modos de *"indicadores" de esta mentalidad.*

Ellas son el tipo de Estado, el tipo de educación, la religión, el arte, la ciencia, la industria y la constitución estatal. De este modo Hegel, en varios pasajes, habla de lo típico de los ingleses, los españoles, los norteamericanos. La ubicación y características geográficas, como en Herder, juegan un papel importante, y Hegel le dedica todo un apartado.

Ahora bien: dicho "método sociológico" se combina en el pensamiento hegeliano con la teoría de la libertad expuesta a grandes rasgos anteriormente. El aporte de este principio de cada pueblo es significativo *para la historia universal* en la medida en que contribuye al progreso de la libertad política. Como se trata aquí de libertad política, Hegel no duda en escribir tanto en los *PFD* como en la *Enciclopedia* y que aparece también en las *LFHU*:

> Ese pueblo es el pueblo *dominante* [*herrschende*] en la historia universal en esa época determinada, y *sólo puede hacer época una vez en la historia*. Frente a ese absoluto derecho suyo que le otorga el ser representante del estadio actual del desarrollo del espíritu universal, los espíritus de los otros pueblos carecen de derecho y, al igual que aquellos cuya época ya pasó, no cuentan más en la historia universal. (§ 347 PFD[9].)

Aquí la expresión "derecho" no se refiere al derecho internacional. Se refiere al principio espiritual que se está aportando. Sin embargo las expresiones no dejan por eso de ser, como mínimo, tristes. Y frente a los acontecimientos que estamos viviendo generan una mezcla de una especie de realismo y de rechazo.

A este conjunto de esferas Hegel lo denomina el "material [*Material*] de la realización", porque son las configuraciones concretas del realizarse progresivo de la libertad. La configuración fundamental para Hegel, entre todas las enumeradas, es el Estado.

[9] Cfr. también ENC § 550.

El concepto de Estado

Hegel se preocupa por mostrar un concepto amplio de Estado. No se trata de un sector particular.

> ...el Estado no es una abstracción que se oponga a los ciudadanos, sino que estos son elementos, en los cuales, como en la vida orgánica, ningún miembro es fin ni medio (*LFHU* 89)... Llamamos Estado al individuo espiritual, al pueblo, en cuanto está en sí articulado, en cuanto es un todo orgánico. Esta denominación se halla expuesta a la ambigüedad, porque con las palabras Estado y derecho del Estado, designamos habitualmente sólo el sector político, a diferencia de la religión, la ciencia y el arte. Pero aquí se toma el Estado en sentido más amplio, tal como usamos la expresión de "reino", cuando designamos la manifestación de lo espiritual. (*LFHU* 91.)

El Estado es la expresión jurídica de la vida de un pueblo y "el objeto inmediato de la historia universal" (*LFHU* 91).

Estas ideas hegelianas harán tradición. Y también lo harán las objeciones.

Una de ellas es que el destino del hombre individual parece quedar diluido en la realización futura de su comunidad. Para quien ha abnegado su vida, Hegel parece ofrecerle sólo la memoria de la posteridad –que a decir verdad– es bastante olvidadiza.

Otra objeción es que el planteo hegeliano coloca un acento muy fuerte en el Estado, expresión jurídica de la comunidad. La introducción de los PFD, en donde se exponen los fundamentos del estado dice que "Todo lo racional [*vernünftig*] es real [*wirklich*] y todo lo real es racional". La frase es famosa y provocativa. Trae inmediatamente un problema de interpretación, porque nuestro sentido común no lo puede aceptar así nomás. Entre otras preguntas: ¿habla del Estado que tenemos frente a nuestros ojos? Lo consideramos no siempre muy racional, en el mejor de los casos. ¿Habla de un Estado ideal? Perfecto, ¿pero hasta qué punto es real, hasta qué punto no otra quimera más? Se sigue discutiendo el sentido de la frase todavía hoy. Y los acontecimientos políticos de casi dos siglos que median entre la filosofía hegeliana y nuestro presente se han encargado de generar un rechazo por este ideal de fraternidad y con motivo de sobra, dadas las experiencias vividas de intentos de establecerlo bajo coacción o mediante la marginación de disidentes.

Estas reflexiones se siguen si consideramos el Estado desde la óptica de la tradición de la filosofía política. Sin embargo, en su concepto de comunidad –de la cual hemos dicho que el Estado es la expresión jurídico-política–, Hegel hace de algún modo eco de la noción cristiana de comunidad eclesial. Dicho aspecto consiste en que la comunidad no lo es tan sólo "políticamente" sino también "espiritualmente", es decir, que reconocen la dimensión comunitaria y por tanto la comunidad concreta como esencial para el sí mismo del ser individual.

Pero si lo tomamos en este sentido surgen también objeciones. En la tradición cristiana la comunidad es esencial, pero acompaña al hombre en su camino a un destino trascendente a esta vida. En segundo lugar, si la comunidad espiritual tiene su expresión jurídica en el Estado, y a la cual tiene que subordinarse toda otra realidad espiritual, más que libertad lo que el individuo puede llegar a experimentar es una gran opresión. Sería el caso inverso de una teocracia, pero con un resultado peor, porque ni siquiera habría un más allá que nos consuele.

Estas objeciones tienen fuerza. Pero no estarían dirigidas a la filosofía de Hegel si no tuviesen en cuenta las observaciones siguientes.

En primer lugar, que la idea que subyace a la filosofía hegeliana es que la realización meramente individual (es decir individualista) no sólo es insuficiente, sino imposible; el hombre queda de hecho en la insatisfacción. Es una filosofía crítica del individualismo.

En segundo lugar, hay que señalar que para Hegel *toda libertad referente al derecho político que no se concreta en norma jurídica es ilusoria*. Éste es otro de los motivos por los cuales el centro de su discusión está en el concepto de Estado. Por eso señala que "en el Estado alcanza la libertad su objetividad y vive en el goce de esa objetividad". (*LFHU* 91), y por ello es "el objeto *inmediato* de la historia universal" (*LFHU* 91, el subrayado es mío [M.S.]. Así Hegel se opone a toda la línea de pensamiento que asocia la libertad con algún estado de naturaleza.

En tercer lugar, una de las ideas fundamentales de las *LFHU* es la siguiente: que las conquistas en términos de derecho político son colectivas y raramente se ha logrado un reconocimiento jurídico al individuo que se mueve por una causa en forma solitaria.

Por ejemplo, dichas conquistas presuponen pasos dados anteriormente. Un reclamo en el siglo VI a.C. por la abolición de la esclavitud resul-

taría para Hegel un episodio aislado sin consecuencias. Y por ello mismo, un juicio moral negativo sobre la época con valores éticos actuales, sería anacrónico.

3. La narración filosófica

Una vez presentado el marco teórico, Hegel expone la historia desde el punto de la filosofía. Aquí se muestran articulados y ejemplificados los conceptos expuestos en la primera parte. La narración muestra que el ideal no es una mera declamación de lo que debe ser, sino que se está realizando.

A grandes rasgos las *LFHU* (cfr. pp. 125-126) siguen la *división* trazada por la filosofía del derecho en los § 354-358 (*PFD*), en el mundo oriental, griego, romano y germánico:

> Los orientales sólo han sabido que uno es libre, y el mundo griego y romano que algunos son libres, y nosotros que todos los hombres son en sí libres, que el hombre es libre como hombre. [*LFHU* 49.]

Pero esta distinción, que sigue el criterio estricto de la evolución de la libertad política, se ve enriquecida por subdivisiones de acuerdo con los pueblos que constituyen cada uno de esos "mundos". Así, por ejemplo, al mundo oriental le corresponden China, India, Persia, Fenicia, Israel y otros.

Es obvia aquí la convergencia de la división política kantiana apenas esbozada en *Idea para una historia universal en sentido cosmopolita*, con la división cultural herderiana de la historia en términos de civilizaciones. El interés de este relato es ver cómo Hegel mismo las selecciona y configura de acuerdo con la idea de libertad. Ésta es examinada en cada civilización tanto desde el punto de vista del grado de autodeterminación de un pueblo como de las personas. A modo de ejemplo, citemos un pasaje de la exposición sobre la India. El "idealismo" que encontramos en la India existe

> Sin concepto y sin razón, un idealismo regido por la mera imaginación, sin libertad, un ensueño que toma su origen y su material de la existencia, pero que todo lo convierte en cosa puramente imaginaria. (*LFHU* II 294.)

Un idealismo semejante se muestra incapaz de concretarse en instituciones sólidas que breguen por la libertad, y por tanto incapaz de hacer historia.

En los fenicios se hace un aporte muy interesante:

> En el ánimo audaz del marino se echa de ver el principio, según el cual el hombre debe confiar en sí mismo y obrar por sí mismo (...) Los babilonios y los nómadas dependen del suelo (...) El mar es el elemento inconstante, donde los hombres se ven atenidos a su inteligencia, obligados a estar siempre alertas (...) Éste es un principio totalmente distinto del que consiste en recibirlo todo de la bondadosa naturaleza. Para la industria, la naturaleza cesa de ser un poder y es tratada explícitamente como algo sometido, como algo a que el hombre da una forma adecuada a sus fines. (*LFHU* II 378.)

La lectura de la narración filosófica hegeliana supone el marco teórico expuesto anteriormente. Pero es la parte más atractiva de la obra. En los cursos universitarios se la deja generalmente de lado por el hecho de que muchas fuentes históricas de las que parte son ya obsoletas. Pero esa limitación no afecta el valor fundamental de esta narración. Los breves pasajes citados bastan para dar una idea de la maestría de Hegel *en describir la idiosincrasia de un pueblo articulada en referencia al principio de la libertad*. Una maestría comparable a la que muestra Montesquieu en *El espíritu de las leyes* o Tocqueville en *La democracia en América*.

B. Filosofía e historiografía.

1. Tipos historiográficos

Parte de las lecciones de Hegel estaban dedicadas a la historiografía. Pero no sólo por interés crítico y especulativo a fin de ubicar en el conjunto la historia filosófica, sino también porque era un gran lector de historia desde su juventud. Hegel realiza a grandes rasgos una caracterización de la historiografía más conocida de su época, en algunos tipos fundamentales [cfr. *LFHU* 151].

1. La historia *originaria* (*ursprüngliche*). Considera aquí a Heródoto, Tucídides, pero también a otros no tan antiguos. Estas historias están escritas generalmente por testigos partícipes directos de los acontecimientos que

comparten la mentalidad de la época. Tienen cierta ingenuidad, pero a la vez son por eso mismo documentos preciosos para comprender en forma vivaz las vivencias de la situación. Y debido a estas características, leerlas da placer. Aparte de esos grandes historiadores ya citados, es común que estén escritas por estadistas, como el caso de Julio César o, con respecto a la Edad Media, por obispos. Valor especial tienen en ellas los discursos, que ingenuamente dan cuenta de la mentalidad de la época.

2. La historia *reflexiva*. Hegel subdivide este tipo, y la evaluación de estas historias es dispar. Son todas reflexivas porque entre el relator y los acontecimientos existe una distancia de tiempo y de mentalidad. El historiador gana en comprensión y conciencia de los acontecimientos al verlos desde una perspectiva más amplia; pero su relato pierde así vivacidad y capacidad comunicativa de la mentalidad, tal como era vivida en primera persona. No por ello dejan de ser, en ciertos casos, obras maestras. Hay distintos tipos de historia reflexiva:

a) La *historia general*. Abarcan éstas grandes períodos. La característica es la abreviatura. En una frase de un libro quedan condensados muchos acontecimientos históricos: pensamientos, acciones, sufrimientos, conquistas. Pero son necesarias para una visión de conjunto, aunque tienden a ser demasiado sobrias.

b) Hegel llama *pragmáticas* a las historias reflexivas en las cuales se apunta a enfatizar los enlaces causales. Y también denomina así a las que tienen un fin moralizante. Ambas son muy criticadas por Hegel. Ellas pretenden sacar enseñanzas de la historia, calcando esquemas del pasado como si fuesen directamente aplicables a las situaciones presentes. Pero el presente es siempre novedoso.

c) El tipo *crítico* de historia. En realidad no se trata de un modo de hacer historia, sino más bien lo que hoy denominaríamos una teoría crítica de ella, muy difundida en ese momento en Alemania (*LFHU* 158). Son estos historiadores, como R. Niebuhr, los que reprocharán a la filosofía el ir a la historia con apriorismos, y a ellos a los que Hegel les dedicará una amplia respuesta, como veremos más adelante.

d) La *historia especial*. Se ubican aquí tanto las historias de pueblos determinados como las del arte, la religión y las historias constitucionales. Son los relatos más cercanos a la historia universal filosófica, porque dan un punto de vista universal sobre elementos particulares, y favorecen una visión de conjunto.

La clasificación presentada podría dar la impresión de que la historia filosófica es otro tipo más. Pero no es así. La tarea de hacer historia lleva por sí sola a la necesidad de la consideración filosófica. Veamos brevemente por qué.

2. Las proposiciones de la ciencia histórica

Aquí ya vamos más allá de las *LFHU*. En ellas más que desarrollado es aludido, al acusar recibo de un reproche que dirigen a la filosofía de la historia algunos historiadores de su tiempo. Ellos sostienen que la filosofía al abordar la historia tergiversa los hechos en función de un esquema previo. Como hemos visto, la Idea para Hegel no es una imposición a priori sino que nace de la consideración de los hechos mismos y de la naturaleza de lo espiritual. Incluso Hegel les hace notar lo siguiente:

> El historiógrafo corriente, medio, que cree y pretende conducirse receptivamente, entregándose a los meros datos, no es en realidad pasivo en su pensar. Trae consigo sus categorías y ve a través de ellas lo existente. (*LFHU* 22.)

¿En qué consiste esta actividad del historiador, y qué supuestos implica? En el agregado del §549 de la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas* (1830) desarrolla la distinción entre interés subjetivo y objetivo que apenas enuncia en las *LFHU*. Observa que, de hecho, de la infinita multiplicidad que se ofrece como material previo para el relato, el historiador no sólo debe forzosamente seleccionar, sino que de algún modo es justamente ésa su tarea. Por lo general, no nos interesan relatos hasta los ínfimos detalles. La cuestión entonces se traslada al principio de selección.

Para comprender la distinción entre estos tipos de interés y cómo funciona el interés objetivo como principio de selección, Hegel plantea la analogía con la actitud de un juez; éste debe ser imparcial con respecto a los intereses de las partes, pero debe ser "parcial" con respecto al derecho y la justicia. El historiador político no debe escribir la historia obedeciendo a intereses de poder, influencias, etc. Pero sí apuntar al ideal de la historia de un pueblo que es su constitución en Estado, y éste como realización de la libertad. La evolución en la libertad política es aquí el principio de selección. Al respecto Hegel resulta categórico, pero tiene una gran virtud: dice de acuerdo

con qué criterio selecciona y está dispuesto a fundamentarlo. No es el caso, según su parecer, de muchos de los historiadores que le reprochan a la filosofía de ir a la historia con conceptos "a priori" (y da ejemplos). Cuando uno analiza sus relatos, suponen muchas cosas *a priori* y sin fundamentar.

Incluso sostiene Hegel que ese principio de selección corresponde al interés genuino del lector cuando lee historia:

> "Cuando tenemos ante la vista la lucha de los griegos contra los persas o el duro dominio de Alejandro, nos damos muy bien cuenta de lo que nos interesa, que es ver a los griegos libres de la barbarie. Nos interesamos por la conservación del Estado ateniense (...) Figurémonos que Alejandro fracasase en su empresa. (...) no nos sentiríamos satisfechos. Tenemos en ello un interés material, objetivo. La razón... se propone fines que interesan esencialmente al espíritu, al ánimo, y que ya en la lectura nos mueven a la tristeza, la admiración o la alegría". [*LFHU* 24.]

Al carácter inevitable del *principio de selección* se le suma el tipo de *estructura* que tiene el relato, esencialmente teleológica. Podrá escribirse otra estructura; pero como mínimo, la narración resultará muy aburrida:

> Una historia sin finalidad alguna y sin juicios de esta clase sería solamente un desahogo tonto de la representación, y no alcanzaría siquiera la categoría de cuento infantil, pues incluso los niños piden que los cuentos tengan un interés, es decir, un fin establecido que se pueda al menos sospechar, y que los acontecimientos y acciones guarden relación con ese fin. (*ENC* §549n.)

Tanto la fundamentación del principio de selección como la estructura necesitan de la reflexión filosófica.

Ahora bien, si el filósofo no va con un mero *a priori* a la historia, pero tampoco, como el historiador, es pasivo en su pensar: ¿qué relación hay entre sus categorías y la realidad histórica? Que significa preguntar: en el ámbito de la filosofía de la historia, ¿en qué consiste el punto de vista del llamado "idealismo absoluto"?

Hemos visto también la dinámica del espíritu en la cita anterior de las PFD. Si la autoconciencia es un momento esencial tanto como la realización objetiva en instituciones, y las diversas obras: ¿cómo es más exactamente la relación entre este tomar conciencia y las realizaciones objetivas, entre las cuales está el Estado?

Pero esto nos sugiere otra observación. Ya con los ejemplos de Colón y de Lutero podemos constatar que la historia parece ser más amplia que la historia política. ¿Cómo podemos caracterizar la historia en su total amplitud?

Son estas "fisuras" que surgen en la exposición de las LFHU las que llevaron en los estudios de Hegel a otras investigaciones recientes, y que podemos articular en la necesidad de poner como base de su filosofía de la historia el concepto de historicidad, como veremos pronto.

Hacia una concepción más amplia de la consideración filosófica: Hegel II

A. Historia e historicidad

Las LFHU, al menos tal como están publicadas, no son una exposición de carácter especulativo. Conceptos fundamentales como el de espíritu, libertad, Estado, no encuentran en ella una exposición filosófica acabada. Ésta no es una observación externa: el mismo Hegel remite a otros tratados para la comprensión de los conceptos fundamentales y aquí parte directamente de los resultados. De hecho, como habrá observado el lector, tuvimos que proceder así para explicarlos. Veamos qué implicaciones tiene esto con un ejemplo clave: el concepto mismo de *historia*:

> No necesito decir lo que es historia, ni lo que es historia universal. La representación general es suficiente y sobre poco más o menos concordamos con ella. Pero lo que puede sorprender, ya en el título de estas lecciones, y lo que ha de parecer necesitado de explicación, o más bien de justificación, es que el objeto de nuestro estudio sea una filosofía de la historia universal y que pretendamos tratar filosóficamente la historia (*Discurso inaugural de las lecciones del 8 de noviembre de 1830*).

Quien ha tenido contacto con las obras escritas de Hegel, puede notar que éste no es el método hegeliano típico[10]. En este texto, que es un discurso aca-

[10] Retomo aquí, en forma reelaborada, algunas de las sugerencias de Walter Jaeschke en los trabajos citados en la *Bibliografía* (véase).

démico y que forma parte de la edición de las lecciones, Hegel da por descontado el significado del concepto, se lo entrega a la representación popular, y pasa luego directamente a mostrar el motivo del tratamiento filosófico. No es propio de Hegel abordar así los conceptos, es decir, separando la exposición del *contenido*, por un lado, de la exposición del *método* filosófico por el otro. Con otros conceptos (el *ser* en la *Ciencia de la Lógica*, el *esto* en la *FEN*, para citar dos de los conceptos conocidos de Hegel) es justamente la pregunta "qué es", lo que pone en crisis la representación habitual de ellos y da lugar, desde el vamos, desde la misma pregunta, al tratamiento filosófico. Algo similar ocurría en los diálogos platónicos, por ejemplo, cuando Sócrates en *La República* pregunta a Trasímaco qué es la justicia.

Pero la gran pregunta es: ¿qué es la historia?. Y en las LFHU hay que suponer la respuesta más que encontrarla. Es obvio que el filósofo no podía proceder especulativamente en un discurso inaugural. Pero entonces *no tenemos que perder de vista esta observación*, esto es, que se trata de un discurso, y no considerar que, porque esté publicado bajo la forma de libro, sería lo mismo que si Hegel hubiese *escrito* sobre filosofía de la historia. De hecho, por los testimonios que se conservan Hegel estaba preocupado en sus últimos años por retomar toda la parte introductoria.

Si al no encontrar una formulación del concepto de historia en las *LFHU*, recurrimos para entender qué es la historia a las obras por él publicadas, nos encontramos con escasas y herméticas alusiones como las del capítulo final de la *FEN*, "El Saber Absoluto". En ellas la historia es un concepto más bien "recapitulador", el explicitarse de un itinerario recorrido, y es definida con expresiones como las siguientes:

> El movimiento consistente en hacer brotar la forma de su saber de sí es el trabajo que el espíritu lleva a cabo como *historia real*. (*FEN* 469.)

o bien

> El devenir que *sabe*, el devenir que se mediatiza a sí mismo, el espíritu enajenado en el tiempo. (*FEN* 472.)

No resulta difícil entender por qué las lecciones fueron mas populares que estas nociones de la *FEN*. Pero estas escuetas definiciones de historia de la FEN

no dicen algo muy distinto que el § 353 de las PFD citado anteriormente. Estas definiciones nos permiten ir más allá de la historia considerada como conjunto de hechos para pasar a lo histórico como dimensión esencial y exclusiva de lo espiritual mismo, esto es, el concepto de *historicidad* [*Geschich-tlichkeit*]

Historicidad

En las *LFHU* se habla de la historia *universal* y no de la historia a secas. Sin embargo el problema de método que veíamos antes permanece. También aquí se trata de una representación habitual (todavía hoy vigente: se siguen escribiendo libros de la historia universal). Como sucedía hasta hace algunos años, la "historias universales" tomaban por lo general como eje a la historia política[11].

Sin embargo, la historia para Hegel excede el ámbito de la historia "universal", aunque este adjetivo pareciera ser lo más amplio posible. Conviene hablar más bien de "historicidad". Para el filósofo la *historicidad* es la característica de lo espiritual mismo[12]. Lo espiritual es esencialmente histórico. Conviene citar *in extenso* un párrafo hacia el final de las *Lecciones de Historia de la Filosofía*[13], que expone con mucha claridad esta noción, nos aclara aún más la noción de *espíritu* y nos "conecta" con un filósofo al que ya dedicamos un capítulo:

> A primera vista, estas hazañas del pensamiento [se refiere Hegel a las teorías filosóficas anteriores], en cuanto históricas, parecen pertenecer al pasado y hallarse más allá de *nuestra realidad* presente. Pero, bien mirada la cosa, se ve que lo que *nosotros* somos, lo somos, al mismo tiempo, históricamente [*geschichtlich*] [...]. La razón conciente de sí misma que hoy consideramos como patrimonio nuestro y que forma parte del mundo actual no ha surgido de im-

[11] De hecho, en la exposición sistemática que constituye la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas* (publicada en vida por Hegel, en adelante *ENC*), los parágrafos correspondientes a la historia universal (§548-552) se encuentran en la sección del "espíritu objetivo" dentro de la parte "El Estado" (§535-552). Esto confirmaría que la historia universal es historia fundamentalmente política.

[12] La necesidad de basar la filosofía de la historia de Hegel en el concepto de historicidad la plantea –de acuerdo con mis conocimientos– W. Jaeschke. Véase Jaeschke (1995).

[13] Nótese que no hablamos aquí de las lecciones de *filosofía de la historia* sino de *historia de la filosofía*, que igual resultan pertinentes al caso.

proviso, en forma directa, como si brotase por sí sola del suelo del presente, sino que es también, esencialmente [*wesentlich*], una herencia y, más en concreto, el *resultado* del trabajo de todas las anteriores generaciones del linaje humano. [...] las artes de la vida externa, la gran masa de recursos y aptitudes, de instituciones y hábitos de la convivencia social y la vida política son el resultado de las reflexiones, de la inventiva, de las necesidades y de la pena, del ingenio, la voluntad y la creación de la historia anterior a nuestro tiempo. Lo que hoy somos [...] lo debemos también a la *tradición*, la cual se desliza a través de todo lo que es perecedero y, por tanto, pasado, como una cadena sagrada, según la frase de Herder [...]

Pero esta tradición no es solamente una buena ama de casa que se dedique a guardar fielmente lo recibido para transmitirlo íntegramente a los herederos. [...]

El contenido de esta tradición es lo que ha creado el mundo espiritual. El espíritu universal no se está quieto; y es este espíritu universal lo que nos interesa examinar aquí. Puede ocurrir que en una nación cualquiera permanezcan estacionarios la cultura, el arte, la ciencia, el patrimonio espiritual en su conjunto; tal parece ser, por ejemplo, el caso de los chinos, quienes probablemente se hallen hoy, en todo, como hace dos mil años. Pero el espíritu del mundo no se hunde nunca en esta quietud indiferente [*gleichgültige Ruhe*]. Esto reside en su concepto simple; su *vida* es *acción*. Y la acción tiene como premisa una materia existente sobre la que se proyecta y que no se limita a incrementar, a ensanchar con los nuevos materiales que le añade, sino que, esencialmente, *elabora* y *transforma*. Este heredar consiste a la vez en recibir la herencia y en trabajarla. Pero, al mismo tiempo, esta herencia queda reducida al nivel de una materia prima que el espíritu se encarga de metamorfosear. Lo recibido se transforma de este modo y la materia se enriquece a la par que se transforma. (...)

Lo que vale tanto como decir que el curso de la historia no nos revela precisamente el *devenir* de cosas *extrañas* a nosotros, sino *nuestro propio devenir*, *el devenir de nuestra propia ciencia*[14].

[14] La cita corresponde a la traducción castellana de *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, en tres tomos, México, Fondo de Cultura Económica, quinta reimpresión en castellano, 1995. Me he permitido algunas modificaciones en la traducción de W. Roces, aclarando en las variaciones significativas el término alemán correspondiente. Incorporé también algunos subrayados del propio Hegel (en cursiva). La de Roces se trata de una traducción de la segunda edición en alemán, de 1842, cuya preparación estuvo a cargo de Karl Ludwig Michelet (cfr. *Hegel Werke*, Band 18, Frankfurt a.M. 1971, pág. 20). Recientemente, la edición crítica de las lecciones de la editorial Félix Meiner confirma la autenticidad de este texto, el cual reproduce un manuscrito de Hegel para la

El pasaje es muy similar al que hemos visto de Herder, y a él remite en forma explícita. Pero hay *acentos* de Hegel muy significativos:

1) antes que nada el carácter constitutivo de lo heredado históricamente: la historia no es algo externo al observador, sino que *lo constituye*;

2) esta herencia, sin embargo, no es algo que determina a un sujeto absolutamente pasivo; cada generación, a su vez, *la reformula* con su trabajo;

3) por último, el espíritu universal no es una entidad que se sitúa *más allá* de estas generaciones, sino que más bien es el conjunto de ellas en la medida que forman parte, en su labor y en su ser, de esa herencia.

La *historicidad* es así:

a) tanto el hecho de estar constituidos históricamente,

b) como la conciencia de esto mismo.

Aún falta precisar: tenemos una historia y reflexionamos sobre esta historia; pero esta reflexión no es meramente una constatación, sino que también tiene influencia sobre el rumbo histórico, y por lo tanto nuestro ser. Hay como una especie de mutua influencia entre "a" y "b". Queda así más claro el significado de las definiciones de historia que daba en forma críptica la *Fenomenología*. Y también queda más claro el concepto hegeliano de Espíritu.

B. Las tesis fundamentales: progreso y providencia

En la filosofía hegeliana de la historia confluyen la filosofía de Herder y la de Kant. Resulta simplificador hablar de "síntesis", pues la convergencia se da dentro de la impronta inconfundible de Hegel. En todo caso si no un intento de reelaborar lo transmitido, tal como afirma su concepto de historicidad, que no llegó a elaborarse del todo. Los espacios en blanco del manuscrito no estaban meramente destinados a llenarse con desarrollos y ejemplificaciones. Era un intento que todavía Hegel se encontraba en la fase de exploración. Y eso es lo que muestran las variaciones de las lecciones a lo largo de los cursos y la preocupación de Hegel hacia 1831 de volver a la parte teórica.

---

introducción a las *Lecciones de filosofía de la historia*, fechado en 1823. Cfr. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Einleitung. Orientalische Philosophie*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1993, neu herausgegeben von Walter Jaeschke. Cfr. especialmente págs. 6-9. Es Jaeschke quien llama la atención sobre este párrafo.

Resta formular dos preguntas, que hemos planteado a Herder y a Kant, y que tenemos en la obra de Hegel material cierto y suficiente como para responderlas: ¿hay progreso para Hegel? A lo ya expuesto, añadimos a modo de respuesta directa lo que señala Hegel en los *Principios de la Filosofía del Derecho*:

> Se plantea aquí la cuestión de la *perfectibilidad y educación del género humano*. Los que han afirmado esta perfectibilidad han vislumbrado algo de la naturaleza del espíritu, que tiene en el "conócete a ti mismo" la ley de su ser, y han comprendido que al concebir lo que él es, el espíritu se da una forma más elevada que la que constituía su ser. (Observación al § 343.)

Hay efectivamente progreso. Luego, ¿hay providencia para Hegel?

> Para aquéllos que han rechazado este pensamiento, es espíritu se ha mantenido en cambio como una palabra vacía, así como la historia un juego superficial de esfuerzos y pasiones *casuales*, lo que ellos denominan *meramente humanos*. Incluso cuando expresan la creencia en un gobierno superior con las expresiones "providencia" y "plan providencial", estas representaciones siguen siendo incompletas, en la medida en que declaran expresamente que el plan de la providencia es incognoscible e inconcebible. (Observación al §343.)

Hay providencia también. Y muy peculiar. La providencia se puede conocer porque es humana, es este trabajo por la libertad –tal como la entiende Hegel– en todas las direcciones, transmitido con sus resultados de una generación a otra. Es un plan que trasciende al individuo particular, pero que no trasciende a la humanidad en términos generacionales.

La pregunta por el mal, en un contexto semejante, pierde la fuerza de objeción (aunque no la gravedad) que tenía en épocas de Herder. La explicación que Hegel ofrece es la "astucia de la razón":

> La idea universal no se entrega a la oposición y a la lucha, no se expone al peligro; permanece intangible e ilesa, en el fondo, y envía lo particular de la pasión a que en la lucha reciba los golpes. Se puede llamar a esto el *ardid de la razón* [*List der Vernunft*]; la razón hace que las pasiones obren por ella y que aquello mediante lo cual la razón llega a la existencia, se pierda y sufra daño. Pues el fenómeno tiene una parte nula y otra parte afirmativa. Lo particular es la mayoría de las veces harto mezquino, frente a lo universal. Los individuos son sacrificados y abandonados. La idea no paga por sí el tributo de la existencia y de la caducidad; págalo con las pasiones de los individuos. (*LFHU* 83/84.)

Retomamos aquí la conjunción de la idea de la providencia con los intentos explicativos de finales del siglo XVIII de los fenómenos en los cuales una multiplicidad de intereses egoístas sirve sin saberlo a un interés objetivo común. Como sucede con otros conceptos, como hemos visto, tampoco es en las LFHU donde encontramos una explicación "técnica" de la "astucia de la razón". Ésta no se encuentra en la exposición de su teología, sino en el apartado "Teleología", en la sección "El Quimismo" en la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*. Allí dice en el §209:

> Esto [a saber], que el fin subjetivo en tanto poder [o fuerza] de este proceso en el que lo *objetivo* se desgasta por fricción mutua y se supera, se detiene *fuera de ellos* [del Mecanismo y del Quimismo] y es lo que en ellos está manteniéndose, es la *astucia* de la razón.

Con semejante explicación se entiende por qué ha prevalecido la versión más popular de la LFHU sobre el concepto de ésta expuesto en la *Enciclopedia*. Conviene al menos citar la explicación del traductor al castellano y comentador de la *Enciclopedia*, R. Valls Plana:

> Las propiedades físicas y químicas del objeto exterior se ponen al servicio de los fines del espíritu y así alcanzan su propio concepto y "libertad" porque superan sus límites propios. Pero el texto añade, para explicar el significado de la "astucia de la razón", un cierto desgaste por roce o frotación que parece aludir, bajo esta imagen mecánica, a las fricciones específicamente humanas o quizás al antagonismo natural entre individuos y estados que Kant incluyó en la "insociable sociabilidad" de los humanos (...) Lo natural, con sus antagonismos carentes de finalidad inmediata aparente, sería lo que despierta el espíritu. Es más, éste, existiendo de suyo fuera del conflicto natural, vive de él.

La vida espiritual surge como "chispa" de la fricción de lo natural, que llega a un límite. Análogamente sucedería así en la vida espiritual comunitaria y su lógica propia, fruto de la fricción "natural" entre los individuos. La astucia de la razón es una lógica íntima que rige la sociedad humana.

Hemos visto la inmanencia del concepto de Espíritu al de las generaciones humanas. Está lejos de la concepción de un Dios trascendente que "provee" a los hombres. Las crípticas definiciones de "historia" de la *Fenomenología*, como la del § 343 de los PFD, muestran al concepto de historia de la filosofía hege-

liana radicado esencialmente en la dinámica del espíritu. La *metafísica del plan* es *Sich-Selbst-Metaphysik*, *metafísica de nuestras obras y de nosotros mismos* en cuanto generaciones. Lo que buscábamos "más allá de" está en nosotros, en la dinámica de nuestra vida espiritual.

De una reflexión sobre la historia considerada en el fondo como conjunto de acaecimientos externos, tal como predomina en Herder y en Kant, hemos pasado al concepto de historicidad. Un concepto que está presente de algún modo ya en Herder, pero que Hegel lo coloca como dinámica interna y esencial de la vida espiritual.

La razón tiene una historia, a diferencia de lo que pensaba la Ilustración. Éste es un aporte de peso del idealismo alemán, en especial de Hegel.

Aún más: en la historia puede haber "razón", tal como dice el título que Hoffmeister puso a la primera parte de las *LFHU*: "La razón *en* la historia" (el subrayado es mío, M.S.) [*Die Vernunft in der Geschichte*]. Hasta allí podemos conceder.

Pero que la historia sea racional es difícil de aceptar, al menos en cuanto la filosofía nos pretenda revelar su secreto. O bien el mal y las graves limitaciones que padece el hombre tienen una razón de ser que escapa a nuestra comprensión, y aun reconociendo el aporte de estos autores a la formación de la sociología como disciplina, en lo que concierne al Plan buscado volvemos al punto de partida. O bien, si es todo es comprensible, se tratará de una racionalidad profundamente irracional. La filosofía posterior del siglo XIX explorará dramáticamente estas posibilidades, y los acontecimientos del siglo XX hablarán más que la filosofía misma.

Bibliografía recomendada

BRAUER, Daniel: "La filosofía idealista de la historia", en *Filosofía de la Historia. Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*. Trotta, Madrid, 1993.

HEGEL G. F. W.. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*, tercera edición de Hegel, 1830. trad. y notas de Ramón Valls Plana (no incluye los "agregados" [Zusatz]), sobre la base de la edición crítica. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1832-45), Band III, 1996, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

———— *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, en 2 tomos (1837), 1946, Revista de Occidente Argentina, Buenos Aires. *LFHU* Es trad. de la ed. Lasson de 1917. Esta versión fue revisada en su primera parte por J. Hoffmeister (1955): *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, Band I: Die Vernunft in der Geschichte*, 1994, Meiner, Hamburg. La ed. de Karl Hegel se encuentra en *Vor-lesungen über die Geschichte der Philosophie*, (1832-45) 1996, Suhrkamp, Frankfurt a.M. De la versión en castellano de Gaos existe una reedición en un solo tomo en Editorial Alianza.

———— *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* (1822-23), Nachschriften von K.G. J. von Griesheim, H.G.Hotho und F.C.H.V. von Kehler. Hg. Von K.H. Ilting, K. Brehmer und H.N. Seelmann, 1996, Meiner, Hamburg.

———— *Fenomenología del espíritu*, (1807) 1966, FCE, México. (*Fen*) / *Phänomenologie des Geistes* 1996, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

———— *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política*, (1821) (*PFD*) 1975, trad.: J.L.Vermal, Sudamericana, Buenos Aires. / *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1832-45) 1996, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

JAESCHKE, Walter: "Die Geschichtlichkeit in der Geschichte", en *Hegel Jahrbuch* 1995, herausgegeben von A. Arndt, K. Bal y H. Ottmann, Berlin, Akademie Verlag, 1996.

———— *Espíritu e historia*, 2000, Pont. Univ. Católica de Chile, Santiago.

El "aporte" de Herder en 1774, y sus ideas (1784-1791)

Martín Sisto[1]

...Dejemos de un lado toda la metafísica
y atengámonos a la fisiología y a la experiencia.

...Donde se ejerce arte,
hay sentido de arte que lo ejerce...

Herder escribe dos libros sobre filosofía de la historia, *También una filosofía de la historia de la humanidad* (1774) [en adelante *También una Filosofía...*, *TF* en las citas] e *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad* (1784-1791) [en adelante *Ideas*]. El segundo es muy extenso (la edición castellana tiene unas 700 páginas en letra chica), y fue publicado en partes separadas (4 en total). La primera parte de este capítulo de nuestro manual se concentra en *También una filosofía*, la segunda en *Ideas*. Si tenemos en cuenta el volumen de cada libro, la extensión que le dedicamos a cada uno no es proporcional. He dado bastante espacio al primero, aun cuando más que un libro es un ensayo. Sin embargo, *También una filosofía* contiene "germinalmente" (expresión cara a Herder y a Kant) las ideas que en la obra posterior se desarrollarán o corregirán. Por otro lado, aún cuando ambas obras son las más importantes en lo que concierne a la filosofía de la historia de Herder, en las exposiciones es frecuente encontrar el desarrollo de su filosofía casi exclusivamente centrado en *Ideas*. Para proporcionar otra óptica, entonces, no menos completa en cuanto a los conceptos fundamentales, daremos bastante espacio al ensayo inicial de Herder sobre el tema y en la sección siguiente marcaremos las líneas más importantes de su segunda obra.

[1] Este artículo fue realizado mediante un subsidio de la Fundación Antorchas, a la cual agradezco.

En nuestro libro hemos dado importancia a la filosofía de Herder. Es que cuando uno lee estos escritos después de haber accedido al menos inicialmente a la obra de Kant y Hegel, como le sucede a la mayoría de los lectores, resulta sorprendente notar cómo en la posición de Kant está presente de fondo la polémica con Herder, y cómo en la filosofía de la historia de Hegel se encuentran como inspiración innegable varios *leit motiv* de la filosofía herderiana.

También una filosofía... se publica en forma anónima, debido probablemente a las fuertes críticas que dirige al gobierno. El subtítulo es *Aporte a muchos aportes del siglo*. El "también", como aclarará años después, tiene un significado irónico y hace referencia a la multitud de ensayos que por esa época se publican siguiendo la nueva "moda" generada por Voltaire: la filosofía de la historia. El libro es esencialmente una polémica contra la Ilustración, en especial contra Voltaire y el despotismo ilustrado de Federico II. Pero la crítica abarca también a Bossuet, Hume, Montesquieu y muchos otros. La posición positiva de Herder está expuesta en forma fragmentaria y constituye, dicho sintéticamente, un intento peculiar de mostrar que la Providencia de Dios guía el curso histórico.

Intentaré sistematizar las críticas a la Ilustración (I) y la posición constructiva de Herder (II). Como hemos dicho este opúsculo tiene el estilo de un ensayo. Sin embargo no por ello carece de densidad conceptual y de una íntima conexión lógica entre las ideas. Es probable que a muchos lectores actuales de filosofía la lectura de Herder les resulte fatigosa, como en su momento le sucedió a Kant. Efectivamente, el estilo herderiano es muy particular, combina los conceptos filosóficos con metáforas y un particular vuelo literario. Por ello nuestra labor será entonces la de subrayar las ideas fundamentales presentes y mostrar su estructuración lógica. Nuestro estilo será sin duda más árido, pero en favor de acentuar fuertemente lo que una lectura superficial de Herder puede desconocer.

I. No somos el centro

Creo que el impacto fundamental en el lector de hoy, al hojear este ensayo, es el de descubrir dichas hace más de dos siglos, con mucha frescura, las críticas a la Ilustración que se escuchaban como novedosas en el siglo xx.

Herder se enfrenta a dos vertientes de la Ilustración, no sólo porque niegan la Providencia, sino porque ambas, para negarla, deforman la ciencia histórica. Considera que la vertiente *progresista* que escribe la historia en términos de incremento de la virtud y la felicidad colectiva, no es una postura ingenua, y señala cómo para su teoría deforma las fuentes a disposición. (*TF* 60). Rechaza también la visión *escéptica* de Voltaire (*TF* 61), que selecciona algunos pasajes confusos de la historia para generalizar un juicio sobre ella en su conjunto, y así deforma los materiales de que se disponían en su época (*TF* 62). Es importante notar que *la objeción fundamental a ambas corrientes es de índole historiográfica, no religiosa*. Para aclarar más esta observación, entremos en detalle en las tergiversaciones metodológicas de la Ilustración que señala nuestro autor.

El defecto fundamental de la Ilustración es su *egocentrismo histórico*. Este egocentrismo da lugar, en la historiografía ilustrada, a un *anacronismo* en la consideración de la historia, y se documenta en los siguientes errores.

En primer lugar, la Ilustración *juzga moralmente* las épocas pasadas en función de sus propios estándares, toda vez que se dedica, con puritanismo ingenuo, a "denigrar siglos enteros acusándolos de barbarie, de miserable derecho público, superstición y necedad" (*TF* 76). Pero la historia nos muestra otra cosa:

> La naturaleza humana (...) tiene que aprenderlo todo, formarse progresivamente (...), por lo tanto se formará especial o exclusivamente en esos aspectos en que se le ofrecen ocasiones para la virtud, la lucha, el progreso (...) [por eso] una nación puede tener, por una parte, virtudes de la índole más sublime y por otra fallas grandes, constituir excepciones, presentar contradicciones y vacilaciones que sorprenden a todos menos a aquel que tenga una imagen ideal de virtud, deducida del compendio de su siglo... (*TF* 55).

Más allá de la noción distorsionada del pasado, el movimiento ilustrado tiene *imagen sobreestimada de sí mismo* y no ve sus propios defectos. Por ejemplo algunas de las conquistas de las épocas recientes de las que se enorgullece, no se deben en realidad a luchas desinteresadas por ideales. Y si nos fijamos bien, ni siquiera son conquistas: lo que en realidad sucede es que transfieren un problema de un ámbito a otro. Como sucede con la esclavitud:

> ¡Qué miserables eran los espartanos que utilizaban a sus ilotas para la agricultura; qué bárbaros los romanos que encerraban a sus esclavos en prisiones subterráneas! [Herder evoca la lectura de los antiguos que hace la Ilustración] En Europa la esclavitud ha sido abolida (...) porque se calculó que los esclavos costaban más y que rendían menos que la gente libre. Nos permitimos una sola cosa: utilizar tres continentes como esclavos, comerciar con ellos, desterrarlos en minas de plata e ingenios de azúcar" [*TF* 104].

Es ya el hecho mismo de *comparar entre sí épocas históricas*, lo que constituye para Herder un intento imposible, porque cada civilización tiene sus propios patrones de evaluación. Cuando se pretende comparar, se torna inevitable la *proyección de preferencias personales o culturales por una determinada época*. Así sucede con Winckelmann: aunque según Herder es uno de los mejores historiadores del arte antiguo, juzga sin embargo las obras de arte egipcias de acuerdo con una escala griega. Lo mismo sucede con tantos historiadores que juzgan otras culturas con valores europeos (*TF* 40).

En la historiografía ilustrada, en segundo lugar, el anacronismo se conjuga con una *concepción del conocimiento abstracta*. Sus historiadores pretenden abarcar lo que quieren conocer con conceptos que son meras generalizaciones. Aquí Herder tiene presente en especial a Montesquieu (*TF* 90), que con conceptos como "monarquía", por ejemplo, engloba fenómenos políticos diferentes, situados en contextos culturales también muy distintos. Quedan comprendidos bajo la misma crítica tanto la organización en *cuadros* y *clasificaciones* (*TF* 54), como el intento clasificatorio de la *Enciclopedia* ("Filosofía de dos ideas, el asunto más mecánico del mundo" *TF* 90). El motivo de fondo es que *las palabras generales no dan cuenta exacta de lo que nombran*:

> Se describe un pueblo entero, un período, una comarca ¿a quién se ha descrito? (...) ¿A quién se refirió la imagen descriptiva? A la postre no se hace más que sintetizarla en una palabra general de la que quizá cada uno piensa y siente lo que quiere (*TF* 51).

Estas ideas no carecen de efectos antropológicos. En el interior del hombre, esta concepción abstracta genera un *dualismo* entre razón y sentimiento, y un consiguiente *debilitamiento* de este último:

> ¿Esos razonamientos difundidos demasiado imprudente e inútilmente podrán haber o habrán debilitado realmente los sentimientos, los impulsos, la actividad vital? (*TF* 91)... la cabeza y el corazón están separados; desgraciadamente el hombre ya ha llegado al punto de obrar no de acuerdo con lo que sabe, sino con lo que quiere (*TF* 95).

Por último merece mención especial la crítica al *despotismo*. Federico II de Prusia se encuentra por ese entonces en su apogeo. Formado en la filosofía francesa, hospeda en su corte al mismo Voltaire. Los avances en la administración van a la par de una política cultural de afrancesamiento; a los ojos de Herder y de muchos contemporáneos, el gobierno de Federico II es el advenimiento de "los filósofos de París" (*TF* 95) al poder[2].

II. De cómo surgió Venecia

Tesis general

Para Herder *hay progreso* y *hay Providencia* y se demuestra que hay Providencia principalmente *porque* hay progreso. ¿Cómo los justifica? Se impone aquí una tarea no fácil de reconstrucción de la argumentación, debido al estilo de Herder. Pero también debido al tipo de empresa que Herder intenta llevar a cabo, para lo cual advierte la necesidad de nuevos recursos metodológicos, de los que todavía quizá no dispone. Pues, del desafío de la Ilustración, Herder acepta la exigencia de que las demostraciones sean sobre base empírica y que estén al alcance de la mera razón. No se aceptan explicaciones que cierran el problema remitiendo a Dios como justificante, sino que el sentido de la demostración es el inverso: "Se ve que el que trata el asunto es un extranjero, que tanto podría ser musulmán como mameluco, para escribir todo esto" (*TF* 70). Aquí se encuentra un motivo importante de la distancia que toma de Bossuet: "Bossuet inventó una historia, pura declamación y prédica y registro de fechas que superó en mucho al sencillo Jenofonte y a Tito Livio" (107).

[2] Éste es uno de los tópicos donde se puede comparar la posición política de Herder y la de Kant. En la evaluación de Kant sobre el gobierno de Federico II, cfr. su ensayo *¿Qué es la Ilustración?* y el capítulo de este manual dedicado a Kant.

Al mismo tiempo, Herder *no quiere adoptar un procedimiento aprioristico como el de Leibniz* (aunque tomará los esquemas de la teoría leibniziana de las mónadas para su concepción de las civilizaciones). En eso también está cerca de la actitud de la Ilustración; a la exigencia "empirista" ilustrada le responde gustoso con su vasto conocimiento de la historia. La justificación de la Providencia será entonces de tipo *a posteriori*, y se desarrolla en dos direcciones. Un conjunto de reflexiones muestra la acción de la Providencia mediante alegorías. El otro lo hace de modo conceptual.

Comprensión mediante recursos alegóricos

Las alegorías principales son tres. La primera es la del *árbol* (*TF* 109). Cada parte del árbol alude a una civilización o nación o pueblo. Las copas frondosas viven de lo que le dan las ramas y a su vez éstas del tronco. Éste último representa a la civilización fundamental; se encuentran germinalmente en ella todas las instituciones indispensables para que la historia pueda proseguir (*TF* 27). La posición ética que se deriva de esta alegoría es la necesidad y el deber del reconocimiento del legado. La vista desde la copa es más amplia gracias a todo el árbol que la sostiene. Que todo este conjunto forme una unidad fecunda, bajo la figura del árbol, es decir, que haya posibilidad de legado, de aprovechar el esfuerzo de los pueblos anteriores, muestra al menos la posibilidad de progreso. Como nadie ha diseñado esto y sin embargo responde a una idea inteligente y benéfica, muestra que hay Providencia.

Las edades de la vida es la otra alegoría. Si consideramos las etapas de nuestra vida, una se apoya en lo madurado por la anterior: la vejez, en la experiencia de la madurez, y así con las otras. Con esta metáfora Herder da a entender que hay progreso, porque la experiencia de las civilizaciones posteriores no podría tener lugar sin el legado recibido. Volviendo a la metáfora, los criterios de la madurez son más profundos que los de la infancia y la adolescencia. Pero juzgar, por ejemplo, lo actuado en la adolescencia con criterios propios de la madurez constituye un desenfoque: en ese entonces no se tenían dichos criterios, y para llegar a estos criterios maduros se necesitaba la práctica, el ensayo y el error de la etapa adolescente. Del mismo modo la conciencia histórica presente puede estar desenfocada con respecto las civilizaciones anteriores (*TF* 61, 30/31), tal como sucede en la Ilustración.

La tercera importante es la del *universo*, y si bien remite a la Providencia (Dios asiste a cada civilización en su individualidad propia, no meramente en función de otra), apunta sobre todo contra el egocentrismo "historiográfico" iluminista:

> Mira el universo desde el cielo hasta la tierra ¿qué es medio, qué es fin? ¿Acaso no es todo medio para millones de fines? ¿No es todo fin de millones de medios? La cadena de bondad todopoderosa y omnisciente está enlazada y entretejida mil veces; pero cada eslabón de la cadena es un eslabón en su lugar, forma parte de ella y no se ve dónde ella está fijada. Cada uno tiene la ilusión de sentirse centro; en la ilusion siente todo a su alrededor sólo en la medida en que éste proyecta sus ondas o rayos sobre ese punto (*TF* 114/115).

¿Por qué utilizar metáforas y no sólo desarrollos conceptuales o encadenamientos lógicos demostrativos concluyentes? Podemos conjeturar al menos tres motivos.

En primer lugar, porque no es posible. Pero no es posible no por defecto, sino por la naturaleza misma de la Providencia. Como sucede con la metáfora, la Providencia tampoco se impone, sino que deja un margen de libertad al reconocimiento. Así pasa en las relaciones humanas cuando alguien nos hace un favor sin acentuar el hecho de que lo está haciendo. Por ello, este aspecto excede a la teoría historiográfica: es un reconocimiento que le corresponde a quien asiste a los hechos, sin obligarlo desde el punto de vista lógico, sino más bien moralmente. Vuelvo a subrayar, para evitar equívocos superficiales: Herder no pretende que la historiografía llegue a conclusiones sobre la Providencia. Lo que sí exige es que la ciencia histórica no deforme los materiales y la historia para negar la Providencia o impedir su libre reconocimiento.

En segundo lugar, estas alegorías nos ofrecen un modo de pensamiento alternativo, que nos permite descubrir los supuestos no cuestionados de la historiografía iluminista.

Sin embargo, por último, una confrontación con la ciencia de la época muestra que las alegorías no son pura metáfora. Herder utiliza analógicamente los esquemas teóricos de la biología y de la cosmología de entonces, siguiendo el precepto metodológico de basarse en sus demostraciones en la mera razón. Sólo que, como señala Palti en el trabajo citado en nuestra bibliografía, esas ciencias estaban en un momento crítico desde el punto de vista epistemológico, a diferencia de lo que sucedía con la matemática y la física,

sobre las que se apoya por ejemplo Kant. Aun así, a Herder le faltaría una fundamentación de la utilización analógica en la filosofía de esos recursos. Pero teniendo presentes estas observaciones, el texto –un poco pesado para el lector acostumbrado a la rigurosidad conceptual, como le sucederá a Kant con la obra posterior de Herder, *Ideas*–, se revela cargado de referencias a teorías científicas y adquiere así un interés nuevo para el lector.

Aludo brevemente, para dar un ejemplo, a la teoría biológica. Tanto para la alegoría del árbol como la de las edades, Herder toma de la biología los esquemas de la teoría preformativa. El preformismo sostenía que todos los rasgos y los órganos de un ser vivo estaban contenidos en forma germinal en las células iniciales[3]. Cuando Herder habla del patriarcado, por ejemplo, sostiene analógicamente que en él ya estaban contenidas las "tendencias" (léase aquí instituciones en sentido general) fundamentales para la supervivencia de la civilización humana[4]: "Ser humano, hombre, mujer, padre, madre, hijo, heredero, sacerdote de Dios, regente y padre de familia tenía que formarse allí para todos los milenios" (TF 29).

Demostración mediante desarrollos conceptuales

a) Que hay progreso

Herder sostiene que *hay progreso* pero no proporciona con exactitud el concepto. De acuerdo con el texto en general, podemos entenderlo como *la evolución histórica en las respuestas a las necesidades*. Esta evolución en las respuestas es entendida tanto en las capacidades internas del hombre como en las realizaciones infraestructurales con las que están asociadas. Pero cabe aclarar que en el paso de una civilización a otra, este progreso es compatible con pérdidas y que no consiste en un aumento de la felicidad. La idea de felicidad es inmanente a cada civilización.

[3] "Estos primeros desarrollos eran, por supuesto, tan simples, tan delicados y maravillosos como los que se advierten en todas las manifestaciones de la naturaleza. La semilla cae en la tierra y desaparece; el embrión se forma en lo oculto, como tal vez no lo aprobaría *a priori* la lente del filósofo, y la planta surge totalmente formada" (TF 26). Cfr. Nota de Irmscher, pág. 115, a la edición de *Ideas*... de Herder (1990). Exponente principal de esta teoría es Jan Swammerdam. Quien recientemente ha desarrollado este tema es E. Palti (véase Bibliografía).

[4] En cuanto a las concepciones presentes en la alegoría del universo, cfr. pág. 112, *op. cit.*

El *acicate del progreso* es el encuentro entre las necesidades y el medio geográfico concreto en el que deben abrirse paso. Este encuentro (y desencuentro) genera la búsqueda de soluciones, que van desde la respuesta a los problemas materiales hasta la respuesta a las necesidades de organización, convivencia civil y expresión cultural. Se progresa sólo en la medida en que el medio geográfico estimula.

> El Egipto no tenía prados naturales; el habitante tenía que aprender, pues, la agricultura. ¡Cuán fácil se hacía ese difícil aprendizaje gracias al Nilo fertilizador! El Egipto no tenía maderas; había que aprender a construir con piedra; existían suficientes yacimientos de piedra: el Nilo resultaba cómodo para el transporte. ¡A qué altura llegó el arte! El Nilo desbordaba; se requerían mediciones, desagües, diques, canales, ciudades, aldeas. ¡De cuántas maneras se estaba apegado a la gleba! Pero a su vez ¡cuántas organizaciones desarrolló esa gleba! (*TF* 37/8).

Es en esas prácticas tendientes a satisfacer las necesidades donde concretamente se generan los *valores morales*. El cosmopolitismo, por ejemplo, nació con los fenicios:

> ... fundar un nuevo mundo en el mar (...) El primer estado comercial fundado íntegramente sobre el comercio (...) Por lo tanto, mientras desaparecía el odio hacia los extranjeros y el aislamiento hermético de los demás pueblos, y aunque el fenicio visitara a las naciones no precisamente por filantropía, nació una especie de amor internacional, de cosmopolitismo, de derecho de gentes del que naturalmente no podía saber nada una tribu encerrada (*TF* 41).

El encuentro entre necesidades y medio geográfico, junto con los valores morales que genera, dan lugar a un determinado "*espíritu*", espíritu del tiempo (*Zeitgeist*) o de una civilización. Éste no es una entidad metafísica, sino más bien *un modo de afrontar las circunstancias y de construir*, un determinado "*genio*" (*TF* 121), que tiñe todas las expresiones de la civilización en cuestión: "... el espíritu penetra hasta en las instituciones y costumbres más insignificantes..." (*TF* 81). Este concepto de "espíritu" tiene sus raíces indudables en la obra de Montesquieu. Pero en Herder este "genio" se vuelve determinante de todos los ámbitos de la existencia de un pueblo. Y constituye un paso intermedio hacia el concepto hegeliano de espíritu.

Dada la inevitable remisión a nuestras circunstancias presentes –la "posguerra" en Irak, y los Estados Unidos, que en muchos comentarios son comparados con la Roma de hace dos mil años–, vale la pena ejemplificar lo dicho con el caso de los romanos:

> Virgilio los describió en contraste con los griegos (...): *Tu regere imperio populos, Romane, memento* (*Eneida*, VI, 851: "Tú, romano, recuerda de imponer tu imperio a los pueblos") (así Virgilio) idealizó el valor de los romanos (...) el espíritu romano... (*TF* 48).

Notemos como este principio es la clave de una constelación de valores:

> La disposición magnánima a prescindir de la voluptuosidad, la molicie e inclusive de las diversiones más delicadas y a obrar en pro de la patria; la resuelta valentía heroica de no precipitarse ni de arrojarse al peligro, sino de esperar, meditar, preparar y obrar, la marcha inconmovible sin dejarse amedrentar por nada que se llamara obstáculo, la resolución de mostrarse más grande precisamente en la desgracia y a no desesperar; finalmente, el gran plan siempre mantenido de no conformarse hasta que sus águilas cubrieran nada menos que al mundo entero (*TF* 48).

Y aun así, los romanos no son la gran simpatía de Herder, al contrario, dada su predilección por las diferencias y lo específico: "se había dado el primer paso para destruir los caracteres nacionales de cada una, para echarlas a todas dentro de un molde único que se llamaba 'pueblo romano'" (*TF* 50). Por eso nuestro filósofo debe hacer esfuerzos para poder incardinarlos en el Plan. La función histórica de los romanos le trae a Herder problemas teóricos: es allí donde dice que no se puede hablar "ni de ventajas o desventajas, sino sólo de efectos" (*TF* 50). De tal modo, que la utilidad concreta de Roma la reconoce sólo en el desarrollo del derecho de gentes y, sobre todo, en la situación postromana: "Todas las naciones construyen con estos escombros o sobre ellos un mundo enteramente nuevo de lenguas, costumbres, tendencias y pueblos" (*TF* 50).

Ahora bien; aun cuando Herder juzga en forma tan negativa a su propia época, no busca volver a un momento pasado, antes que nada porque *el retorno, de hecho, no es posible*:

> Por otra parte en ningún país la cultura tampoco ha podido retroceder, no ha podido ser por segunda vez lo que había sido la primera. La ruta del destino es rígida como hierro; el escenario de ese tiempo, de ese mundo ya había desaparecido; los fines, cualesquiera que fuesen, ya habían pasado. ¿Acaso el día de hoy puede llegar a ser el de ayer? Y puesto que el avance de Dios en las naciones prosigue con pasos de gigante, ¿se podrán provocar retrocesos pueriles mediante esfuerzos humanos?

Esta imposibilidad de retorno estará claramente presente en la filosofía de la historia de Hegel, pero también en la de Kant, en su concepto de memoria colectiva, tal como veremos en el capítulo correspondiente. El motivo de esta "irreversibilidad" es fundamental, porque está relacionado con el concepto de espíritu. Su genio "ya dijo todo lo que tenía que decir. Su impresión sobre los tiempos ya se ha traducido, la espada ya se ha gastado y la vaina yace vacía y destrozada" (*TF* 121)

Los *actores* de la historia son Dios y los hombres, pero estos últimos en la medida en que participan de un determinado espíritu, es decir, de una determinada civilización. Difícil entender hasta qué punto y en qué proporciones los hombres pueden influir en el transcurso histórico. Es como si a ellos les correspondiesen sus intereses y sus acciones hasta la mediana escala, pero el Plan total le corresponde a Dios.

La *naturaleza humana* es muy plástica para todos los cambios geográficos, pero considerada en sí misma, no evoluciona. Hay un cierto pesimismo antropológico, y en esto piensa muy parecido a Kant, con el cual comparte su cristianismo protestante de cuño pietista:

> ...probablemente el hombre siempre seguirá siendo hombre, según la analogía de todas las cosas, nada más que hombre. Figura angélica y diabólica en el hombre (...). El hombre no es más que un ser intermedio, arrogante y tímido, aspirante en la necesidad, desfalleciente en la inactividad y voluptuosidad, nada sin estímulo ni ejercicio, casi todo cuando progresa paulatinamente por el impulso; jeroglífico del bien y del mal, que colma la historia (...) esta criatura doble puede ser modificada de mil maneras y casi tiene que serlo... (*TF* 113).

Éstas son las características del progreso. Pasemos entonces al actor principal.

b) Que hay Providencia

Los factores enumerados no son suficientes para explicar, ni la continuidad histórica a pesar de la caída de las civilizaciones, ni determinados fenómenos históricos fundamentales para la conservación de la especie humana, como los que veremos a continuación, ni el progreso mismo. Hay factores que claramente implican a hipótesis de la Providencia.

En primer lugar, la *ubicación geográfica* misma es providencial, en la medida en que estimula el desarrollo de las capacidades humanas y los valores. Es más, la *sucesión concreta que se dio para el género humano* (geografía de Oriente, de Egipto, etc.), muestra cierto carácter providencial al favorecer una progresión en la madurez del hombre, como también el hecho de que las primeras zonas geográficas fueron decisivas para generar las instituciones básicas de la civilización. En esa primera época "todas las primeras contingencias pueden ser consideradas también como disposiciones de una providencia maternal tendientes a desarrollar un delicado germen dual de la especie entera" (*TF* 25). La constatación del carácter providencial de estas circunstancias que hace Herder es extensa y remitimos al texto.

Otro fenómeno que es necesario destacar es que determinados momentos decisivos en la evolución en la respuesta a las necesidades *no fueron planeados por el hombre y, sin embargo, muestran una fecundidad incomparable*. Hay una racionalidad que trasciende los planes de la razón humana:

> O bien fueron acontecimientos tan grandes, lanzados al azar, diríamos, que excedían a toda fuerza y posibilidad humana y a los que los hombres casi siempre se oponían y cuyas consecuencias nadie imaginaba como plan premeditado; o bien fueron pequeñas contingencias, más bien hallazgos que inventos, aplicación de algo que ya se tuvo durante mucho tiempo sin verlo y sin usarlo, no fue más que un simple mecanismo, un nuevo artificio, una maniobra lo que modificaba al mundo (*TF* 83).

Herder da tres ejemplos de este fenómeno. Uno es el fenómeno de la conformación de ciertas *ciudades* Que de esas islas haya surgido Venecia, y que sus características geográficas hayan tenido tanta incidencia en el desarrollo del comercio de la época (*TF* 83); o bien que desde la incipiente Roma haya nacido la "cabecera del mundo" (*TF* 83) sin que nadie hubiese calculado su

lugar estratégico para el mundo de ese entonces, es digno de asombro y signo a favor de la Providencia.

Otro ejemplo, más elaborado teóricamente, es la *Reforma Protestante*.

> Lo que incitaba cualquier reforma no eran sino insignificancias que jamás tuvieron desde un principio el plan monstruoso que cobraron luego. Por el contrario, muchas veces cuando se trazaba de antemano un plan grande, humano, auténticamente meditado, fracasaba. Todos vuestros grandes concilios, emperadores, reyes, cardenales y señores del mundo jamás lograrán cambiar algo, pero Lutero, ese monje tosco, ignorante, sí lo logrará. Y lo conseguirá partiendo de cosas insignificantes de las que él mismo no prevé el alcance... (*TF* 84).

Pero lo más interesante es la teoría presente de fondo en la posición de Herder:

> ¡Cuántas veces se habían levantado Luteros semejantes y habían sucumbido! Se les había tapado la boca con llamas y humo, o bien su palabra no encontró un ambiente suficientemente libre para retumbar. Pero ahora es primavera; la tierra se abre, el sol calienta y surgen mil plantas nuevas. Hombre, casi contra tu voluntad, nunca has sido más que un pequeño instrumento ciego. (...) (*TF* 84, 85).

De nada sirven los esfuerzos individuales si los tiempos no están maduros. Es una posición que en especial Hegel dará elaboración teórica. Si nos atenemos a las explicaciones de los grandes cambios históricos que da Herder, la reforma de Lutero, tal como es expuesta en la cita anterior, parece ser en su filosofía el prototipo del cambio histórico.

Como último ejemplo podemos citar *el efecto de ciertos inventos*, en especial la imprenta y la brújula:

> Se inventa la imprenta. ¡Y cuánto cambia el mundo! (...) Todos saben leer y deletrear; todos los que saben leer se ilustran. ¿Quién puede calcular las revoluciones en todos los continentes producidas por una pequeña aguja en el mar? Se descubren países mucho más grandes que Europa (*TF* 87).

Nuevamente aquí lo más interesante es la teoría de base: si los tiempos no son propicios, lo que en otras circunstancias podría tener un enorme efecto

pasa aquí desapercibido. Que esa coincidencia entre el invento y el tiempo propicio se dé, nos habla de la Providencia. Pues esos inventos

> por lo general no son más que simples invenciones mecánicas, conocidas parcialmente desde hace mucho tiempo, con las que se jugaba y que de pronto, por una ocurrencia, fueron aplicadas de un modo determinado que modificó al mundo (*TF* 87).

Otro factor imposible de reducir a explicaciones naturalistas o planes humanos es el fenómeno de *la increíble continuidad entre una civilización y otra,* despues de destrucciones terribles:

> ... el destino volvió a darle cuerda (...) al gran reloj que se había detenido ¡Como rechinaron sus engranajes! (*TF* 78) El azar o más bien la fuerza bruta que obra libremente se agotó en las formas pequeñas de la forma grande, que difícilmente podía haber sido imaginada por un político. Caos en que todo tendía a una nueva creación más elevada sin saber cómo, con qué figura (*TF* 81).

Herder también afronta la gran objeción a la Providencia que es *el problema del mal*. Nuestro filósofo considera que el mal no tiene fundamentos absolutos como para constituir una objeción definitiva. Muchos fragmentos de la historia nos muestran, o bien desgracias y penas que son ocasión para un nuevo rumbo, o bien defectos propios de una cultura que da lugar, sin embargo, a beneficios paralelos para la humanidad. Y vimos el ejemplo de Roma. Los males que los hombres cometen son considerados a veces como circunstancias aprovechadas por la Providencia misma para otro bien:

> Lo que menos quiero hacer es defender las eternas migraciones populares y las devastaciones, las guerras y hostilidades feudales, los ejércitos monásticos, las peregrinaciones, las cruzadas. Sólo las quiero explicar, hacer ver cómo en todo alienta un espíritu, cómo hay fermentación de fuerzas humanas... (*TF* 78).

Explicar no quiere decir justificar. La pregunta acerca del mal sufrido personalmente queda en el interrogante, que la ciencia no da respuesta, ni la filosofía de la historia.

Hay ciertos fenómenos que sí podemos encontrarles una explicación compatible con la existencia de la Providencia. Por ejemplo, Herder consi-

dera que hay casos en que los vicios generan valores y virtudes: "¡Cuánto les debe la cultura de Europa a los fenicios engañadores y ávidos!" (*TF* 43): con ellos, por ejemplo, el cosmopolitismo va de la mano del afán de lucro[5].

A veces los males son considerados, sorprendentemente, como circunstancias generadas por la Providencia misma:

> ... ahora lleva a los bárbaros a que aniquilen la literatura del mundo entero, la biblioteca de Alejandría (casi un continente que desaparece) y ahora los trae para que mendiguen y obtengan un pequeño resto de literatura y lo importen a Europa por un lado totalmente distinto, por caminos que nadie había soñado ni deseado. (...) Todo es un gran destino no pensado por los hombres, no esperado ni provocado por ellos (*TF* 84).

Herder llega a su afirmación más chocante: "También el curso de la Providencia llega a su destino pasando por millones de cadáveres" (*TF* 134). La expresión es lamentable y ha sido citada en varias ocasiones para atacar la posición de Herder, como una teoría capaz de justificar atrocidades. Pero teniendo en cuenta el contexto, su filosofía de la historia claramente no lleva a esa conclusión. Lo que intenta mostrar es que, a pesar de todos los males que vemos, en la historia terrena hay sin embargo un designio divino, y que la existencia de semejante designio se puede afirmar por la razón, aunque sea inescrutable en su sentido exhaustivo: aun cuando no llegáramos a ver la intención última (...) aun cuando no la vislumbrásemos más que a través de los orificios y las ruinas de las escenas aisladas (*TF* 62).

El *problema del destino humano individual* queda resguardado en parte por el hecho de que cada civilización tiene en sí su propio centro de felicidad, y en él se realizaría. Esta respuesta no es totalmente satisfactoria. Pero se ve que hasta allí llega el alcance del libro y Herder mismo lo admite. La filosofía no agota los grandes interrogantes, y su tarea, en parte, es no pretender cerrarlos arbitrariamente.

En síntesis, ¿por qué la razón puede afirmar que en la historia hay Providencia?: Porque en la realidad histórica se dan ciertas *coincidencias inteligentes beneficiosas no planeadas por el hombre*. Estas coincidencias nos hacen pregun-

[5] La expresión "vicios privados, virtudes públicas" se le atribuye a Bernard de Mandeville (1670-1733), quien en 1714 publica la *Fábula de las abejas*. Es muy probable que Herder haya leído a Mandeville. Al momento de la edición de este manual, no pude verificar la fuente que lo afirma.

tar por una finalidad más amplia y suscitan la esperanza de que también lo negativo tenga una función positiva en la totalidad, o al menos, que no sea la última palabra.

c) El tipo de causalidad

Aun cuando Herder no lo trata como tema aparte, en lo que hemos expuesto se encuentra presente una concepción de la causalidad histórica. Aquí trataremos brevemente dos problemas: 1) qué tipo de causalidad es predominante en la historia; 2) cuáles son los agentes, y si son colectivos o individuales.

Herder habla en términos de "*fermentación*" y denomina el tipo de causalidad que corresponde a su concepto de espíritu y a los fenómenos colectivos. El individuo puede generar grandes cambios, como vimos con Lutero o con el fenómeno de ciertos inventos, pero sólo en la medida en que el sustrato de las circunstancias lo permita, es decir, si están dadas ciertas condiciones. La Providencia actúa indirectamente, ya sea a través de la fermentación (pues lo que hace es "plantar una semilla", de acuerdo con el esquema del preformismo), ya sea a través de lo fortuito. En cada acontecimiento concurren muchas causas, imposibles de enumerar por completo: "... se ve que la formación y el progreso de una nación siempre es sólo obra del destino, resultado de mil causas concurrentes, de todo el elemento en que viven..." (*IF* 93). Herder rechaza las explicaciones históricas que pretender encontrar "la" causa; que concurran muchas causas significa que siempre hay algo, en la explicación de un evento, que se nos escapa. Considera que hay períodos especiales en los cuales las fuerzas están maduras para un cambio, y basta un detalle para que hagan eclosión, como hemos visto con el caso de los inventos y la Reforma Protestante.

Se puede hablar entonces de una causalidad "*espiritual*". En el transcurso histórico hay una causalidad *material* que está dada por el encuentro entre necesidades y medio geográfico. Éste es el tipo de causalidad fundamental. Por el contrario, *no hay causalidad "ideal"*, en el sentido de que los cambios históricos hayan sido generados por las ideas de los intelectuales o de los proyectos de los políticos:

> En rigor las ideas nunca dan más que ideas; algunas dan claridad, exactitud y orden en el pensar, pero eso es todo lo que se puede contar con seguridad. Pues el modo en que ha de mezclarse todo eso en el alma, lo que encuentra en ella y lo que debe modificar, la fuerza y la duración que debe tener esa transformación y finalmente la manera en que debe mezclarse e incorporarse en las mil circunstancias y articulaciones de la vida humana, tanto más de toda una época, de todo un pueblo... (*TF* 93).

Los diferentes saberes, a diferencia de la concepción abstracta de la Ilustración, son un tomar conciencia sistemático y esclarecedor de las distintas prácticas. Y éstas nacen, como vimos, del intento de responder a las necesidades en un medio geográfico determinado.

> ¿Acaso le has enseñado alguna vez a un niño a hablar con la gramática filosófica? ¿Le has enseñado a caminar con la más abstracta teoría del movimiento? ¿Acaso se ha tenido, se ha podido o debido explicarle el deber más fácil o más difícil por medio de una demostración de la ética? (*TF* 34).

Hay, por último, una causalidad *teleológica* que podemos detectar fragmentariamente. Las civilizaciones llevan adelante todas sus labores en función de la felicidad de sus miembros. Pero la finalidad última de esta causalidad, en lo que a la historia en su conjunto se refiere, no la conocemos.

III. La comprensión histórica

Éste es quizás uno de los grandes aportes de Herder a la historiografía. Lo propio de lo histórico es *lo individual*. El historiador experimenta "lo inefable que es la peculiaridad de un hombre, lo imposible que resulta expresar distintamente lo distintivo, tal como éste lo siente y lo vive" (*TF* 51). La referencia vale también para el carácter de una nación. Se trata de "aprender, madurar lentamente, de penetrar profundamente antes de juzgar" (*TF* 89), con "conocimientos polvorientos y detallados, en que en cada caso debe ser tratado y juzgado como lo que es" (*TF* 90), en profundo contraste con los métodos ilustrados, que pretenden saltear la fatiga de una labor ineludible: "¿Para qué trabajar, sondear afanosamente en su profundidad, como en un sótano? Se razona" (*TF* 90).

Aparte de esta labor que podríamos llamar de "inventario", comprender una determinada civilización requiere además tres condiciones. En primer lugar, una cierta *simpatía* previa con lo estudiado: "para sentir en un solo sentimiento y un gesto a todas [las características de una nación] juntas, para encontrar una palabra cuya plenitud permita imaginar o leer todo..." (*TF* 51).

Para Herder podemos hablar de conocimiento en la medida en que con el concepto se genere el sentimiento correspondiente. La mera información no es todavía conocimiento. Esta idea es aquí sólo aludida y la desarrolla en su obra *Del conocer y del sentir del alma humana* (1778, pero que comienza a elaborar desde 1774). Conocer lo histórico requiere entonces recuperar no sólo la idea, sino también el *sentimiento correspondiente* que generaba en los contemporáneos. Sólo así se puede comprender el valor para ellos de una palabra (*TF* 52). Ésa es la segunda condición. Así sucede también con las obras de arte:

> Estas estatuas colocadas por vosotros sobre pedestales en los caminos, ¿pueden transformar en griego a cada transeúnte para que las mire como tal, que las sienta y se identifique con ellas? Difícilmente. Esas poesías, esas hermosas arengas al modo ático ¿pueden crear el clima de la época en que estas poesías y arengas producían milagros? (*TF* 96).

La tercera condición es la de entender las realizaciones de una civilización en función de la *intención* perseguida al realizar sus obras:

> Pero, querido griego, pretendes que esas estatuas [Herder se refiere a las egipcias] tengan que ser nada menos (...) que modelos de las bellas artes de acuerdo con tu ideal, llenas de encanto, acción y movimiento, de todo lo cual nada sabía el egipcio, o lo cual ni respondía a su finalidad. Eran momias, recuerdos de padres muertos o antepasados, con toda la precisión de sus rasgos faciales, tamaño, de acuerdo a cien reglas establecidas a las que estaba sujeto el muchacho, es decir precisamente sin ningún encanto, sin acción, sin movimiento, en postura yaciente con las manos y los pies cargados de paz y muerte, en el ideal de su intención (*TF* 40).

IV. Observaciones ulteriores y conclusiones

Lo que Herder observa a la Ilustración parece no aplicarlo a la Ilustración misma en cuanto momento histórico. Prácticamente no valora nada. Aun así, Ernst Cassirer llega a sostener la interesante tesis de que la crítica que Herder realiza a la concepción unitaria de razón, y con la cual se separa de la época, no constituye una ruptura violenta con el siglo de las Luces, sino que justamente es de la Ilustración misma de donde obtiene los recursos para su posición:

> La superación de la Ilustración por Herder es, realmente, una autosuperación, significa una de esas derrotas en que se hace más clara quizás su victoria y en la que logra uno de sus más resonantes triunfos espirituales [*La filosofía de la Ilustración*, 260].

Dejo al lector, después de todo lo expuesto en este capítulo del manual y los anteriores, la tarea de evaluar si la tesis de Cassirer es sostenible.

Es probable que la ausencia de valoraciones de la Ilustración se deba a que, después de todo, Herder se siente parte responsable de su propio momento histórico y considera que su tarea es más bien la de marcar los límites y corregir direcciones. A esto se suma que el presente histórico se caracteriza por ser un proceso todavía abierto y por lo tanto es difícil captarlo en todo su alcance: "Nos aproximamos a una nueva escena, aunque más no sea que por descomposición" (*TF* 138). Y con esta afirmación tocamos también el problema del futuro. Sobre él tiene Herder una esperanza genérica, pero aclara: "Mi misión no es vaticinar",

> y menos vaticinar cuál podría ser, será y casi tendría que ser el único sustituto y la fuente de nuevas fuerzas vitales en un escenario tanto más amplio; de dónde un espíritu nuevo podría sacar y sacará toda la luz y la disposición humana hacia la cual aspiramos (...) Sin duda hablo de tiempos muy lejanos aún (*TF* 139).

Es claro que las afirmaciones a favor de la Providencia necesitan una fundamentación más sistemática, que en este ensayo no está. ¿Por qué entonces estaba tan contento Herder de su "aporte"? La cuestión está en el objetivo. Señala en el Prefacio de su obra posterior *Ideas*... que su ensayo *También una fi-*

losofía... es sólo "una hoja volante [ein fliegendes Blatt, un panfleto, M.S], una aportación a aportaciones, provista también de figura propia". Es decir, el objetivo de ese ensayo es fundamentalmente la propaganda. También Voltaire con su filosofía de la historia hacia propaganda[6]. Aquí en esta obra de Herder *se trata de mostrar que tanto la versión escéptica como la progresista de la Ilustración se basan en fundamentos débiles, simplificaciones, prejuicios, etc. Herder busca poner en crisis esas posiciones.*

Años después comienza a redactar una filosofía de la historia que constituye ya un tratado. Veamos al menos brevemente algunos aspectos importantes de la continuidad y la evolución con respecto a las ideas expuestas.

La providencia en la naturaleza y en la historia: Herder II (1784) y las reseñas kantianas

Con la publicación en 1784 de la primera parte de *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*, entramos en el terreno de la discusión con Kant[7]. La única cita que Herder hace de él es curiosa: se encuentra en la mismísima primera página, y es valorizadora. Pero ella se refiere a un escrito del período precrítico[8], es decir antes del profundo giro filosófico en el pensamiento de Kant que se documenta en su obra *Crítica de la razón pura*. A lo largo de la obra Herder ignora absolutamente esta última obra, apenas publicada tres años atrás por Kant, su antiguo y admirado profesor en Königsberg. Que la cita sea del período anterior a la *Crítica* difícilmente sea casual, aunque en la interpretación de este hecho se pueden hacer conjeturas muy variadas. Por los comentarios del círculo de conocidos, Kant habría considerado que

[6] *The complete of Voltaire*. Introduction. Tomo 59, Institut et Musée Voltaire, Genève-University of Toronto Press. 1969

Introduction (J.H. Brumfitt) p.14: "He wished to write a work which would be both an effective piece of propaganda and objective account of ancient history".

[7] "La discusión entre Herder y Kant excedía su época. Hoy en día son reconocibles sus posiciones respectivas en la polémica entre la Teoría Crítica y la Hermenéutica (cfr. por ejemplo Brauer, D. "La filosofía idealista de la historia" en *Filosofía de la Historia. Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*. Trotta, Madrid, 1993, p. 87). De alguno de los motivos importantes de la reconstrucción de esta historia discusión

[8] *Historia natural y teoría general del cielo* (1755).

la falta de mayor difusión de su obra se debía a su viejo alumno[9]. Esta sospecha de Kant quizás explique una cierta animosidad en las reseñas a *Ideas* de Herder. Desde el punto de vista metodológico, la única posición en la que convergen ambas filosofías es en la intención de no basarse en razonamientos "metafísicos", como reza el epígrafe de este capítulo. Así señala Herder:

> Quien desee sólo especulaciones metafísicas, las tendrá en un camino más corto; mas yo creo que éstas, separadas de las experiencias y analogías de la naturaleza, son un viaje por los aires que raras veces llevará a buen puerto (*Ideas*, 13).

Y es esto, como vimos antes, lo *único* que Kant rescatará en su reseña. Nos concentraremos en algunos temas fundamentales de esta extensa obra de Herder, no sin mechar nuestro comentario con las referencias a las reseñas que Kant sobre la misma.

1. La finalidad sin fin

En esta obra, Herder desarrolla explícitamente sobre bases científicas una filosofía de la historia que intenta mostrar que Dios interviene a favor del hombre. En las obras filosóficas del siglo XVIII sobre filosofía de la historia, la posibilidad de sostener el obrar de la Providencia en la historia se apoya en el supuesto de que la Providencia actúa en la naturaleza. Si aquí no la encontramos, la tesis de la Providencia en la historia prácticamente se derrumba. Para ello el tema de las catástrofes naturales, como veremos más adelante, resulta un *test* crucial.

La *primera parte* de *Ideas*, por ello, se ocupa de la Providencia en la naturaleza. Considera cómo, tanto la disposición cosmológica como la de la naturaleza terrestre se encuentran a favor del desarrollo y florecimiento de la vida humana. Comienza con una exposición de la cosmología, para pasar luego al reino vegetal, animal, y finalmente al hombre, en el cual se corona la naturaleza. En los últimos capítulos describe cómo se da el progresivo desarrollo de las facultades hasta llegar al surgimiento de la razón y la libertad.

[9] Estiú Emilio, "La filosofía kantiana de la historia", en *Filosofía de la Historia* (Kant), 1958, Buenos Aires, p. 13.

Herder habla de "progreso" en la Naturaleza. El título del capítulo III reza "Todo el engranaje de fuerzas y formas no es retroceso ni estancamiento, sino progreso". El concepto *no está definido*, pero contextualmente podemos entenderlo como la evolución desde las especies inferiores hasta llegar el hombre. La finalidad de todo este proceso natural es el florecimiento de la humanidad, entendida ésta fundamentalmente en términos de capacidad racional, libertad y belleza (*Ideas* 145; también aquí falta una definición explícita de humanidad, aun cuando Herder era exigente con Kant respecto del término "género"). Se trata –de acuerdo con una interesante expresión– de una "finalidad sin fin" (*Ideas* 145): "¿Quién puede decir, entre los mortales, que alcance o haya alcanzado la imagen pura de la humanidad que en él se esconde?"

En todo este desarrollo, la intervención de la Providencia se ejerce al comienzo:

> Cuando se cerraron las puertas de la creación, los organismos ya elegidos existían como caminos y puertas determinados en que en lo sucesivo las fuerzas inferiores habrían de moverse y seguir desarrollándose en los límites de la naturaleza. Ya no se generaron nuevas formas; pero se modificaron y transformaron por obra de las mismas fuerzas inferiores, y lo que se llama organismo no es propiamente sino una guía que las conduce a una formación más elevada (*Ideas* 136).

Esas fuerzas ya tienen en forma latente una finalidad ("guía que las conduce").

En el organismo del hombre hay dos elementos que lo distinguen específicamente de los demás seres y de los cuales deriva todo el desarrollo humano posterior. El primero es su *posición erguida*. Toda la constitución física y orgánica del hombre apunta al surgimiento de esa posición (*Ideas* 94). *Y de esa posición, se deriva la casi totalidad de las características humanas específicas*. Depende de ella, por ejemplo, que el hombre haya desarrollado más la vista que el olfato. El desarrollo del olfato, por el contrario, es propio del animal que está cerca del suelo. También, gracias a su postura erguida "el hombre tiene unas manos libres y artísticas, instrumentos idóneos para las manipulaciones más delicadas y para buscar constantemente ideas nuevas y claras" (*Ideas* 106). Y así otras derivaciones. El sentido de la explicación es totalmente *teleológico*: la postura erguida se justifica argumentativamente sólo por la finalidad.

El segundo elemento específico es el "divino *don del habla*" (*Ideas* 107): "Sólo mediante el habla se unifican vista y oído y aun la sensación de todos los sentidos" (*Ideas* 108). La posición erguida es condición necesaria pero no suficiente para que surja este *don* (*Ideas* 107, 109). Aquí entra la Providencia también: por eso es don divino. La constitución orgánica del hombre favorece también la *libertad* (*Ideas* 110), entendida como capacidad de dominar los instintos y dirigirlos: Herder señala fenómenos como el hecho que ya en el vientre materno, el mayor desarrollo del hombre se da en la cabeza, a diferencia de los otros animales, y que los primeros sentidos en desarrollarse son los más delicados, es decir la vista y el oído.

Este tipo de explicaciones llaman sin duda la atención. Pero es que el propósito principal de Herder consiste en argumentar a favor de la Providencia no mediante una teoría metafísica, sino mostrando sus huellas en la realidad y podemos ver que es una argumentación bastante "materialista" o al menos muy inmanente a la naturaleza. Herder habla del Creador, pero en términos más bien del "paso de Dios en la Naturaleza, [de] las ideas que, de hecho, nos expuso el Eterno en la serie de sus obras" (13).

El filósofo también observa cómo *los hombres, al perseguir sus propósitos individuales, llevan a cumplimiento sin saberlo la intención de la naturaleza*. Hablando por ejemplo de la juventud del hombre y la tendencia a la procreación:

> ¡Criaturas dulcemente ilusas, gozad de nuestra época! Pero sabed que con ello no realizaréis vuestros pequeños sueños sino, gratamente obligadas, el máximo designio de la naturaleza" (*Ideas* 48).

Otras veces la naturaleza realiza sus fines por medio de la hostilidad entre las creaturas:

> Ahora bien, la Naturaleza juguetea y se ejercita en derredor de los hombres en la máxima diversidad de disposiciones y organismos. Distribuyó los modos de vida y los instintos, encendió la hostilidad entre las especies, a pesar de que todas esas aparentes contradicciones parecen llevar a un fin (*Ideas* 59).

Estas dos últimas citas son fundamentales. Ellas anticipan dos ideas que parecerían de la originalidad kantiana y no lo son. La referencia de Kant al fe-

nómeno de los matrimonios en la introducción de su primer ensayo sobre el tema, *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita*, encuentra aquí su antecedente en la primera cita:

> Así, los matrimonios (...) parecen, ya que la libre voluntad humana ejerce tan grande influencia (...), no estar sometidos a regla alguna que pudiera permitirnos determinar con anticipación su número y, sin embargo, las tablas estadísticas anuales de los grandes países nos muestran que transcurren con arreglo a leyes naturales constantes, no menos que los cambios atmosféricos que, siendo imprevisibles singularmente, en su conjunto consiguen mantener en un curso homogeneo y constante el crecimiento de las plantas, el curso de las aguas y otros fenómenos naturales.

Y la idea de Kant sobre el antagonismo que genera la Naturaleza en función de un fin, presente en el principio cuarto de dicho ensayo, pierde originalidad ante nuestros ojos si tenemos presente la última cita que hicimos de Herder. Pero quizá tampoco Herder es el pionero al respecto; se trata más bien de tópicos que eran parte de la discusión de la época. Se busca comprender determinados fenómenos sociales en los cuales lo que nace como intenciones particulares de los hombres, conforma un proceso en principio benéfico que tiene una racionalidad propia independientemente de dichas intenciones iniciales. De este modo estos procesos benéficos, dada la inteligencia en ellos presente, son atribuidos a la Providencia, a Dios.

Al menos por estas obras, Herder tiene sobre la realidad y los seres que habitan el mundo una mirada positiva. Apunta a captar en cada cosa y en cada proceso la bondad y belleza que presentan, y ésta es su actitud epistemológica de base, como hemos visto antes con el principio de la simpatía. Además para Herder, sin esta positividad como hipótesis, será difícil conocer. Sin embargo, el riesgo de nuestro autor es que a veces esta positividad lo lleva, al menos en *Ideas*, a pretender explicar *todo*. Por ejemplo, cuando sostiene que hay momentos en que el hombre padece terribles males debido a que la Naturaleza todavía progresa. Es el caso de los *terremotos*, y Voltaire vuelve a la escena:

> ...como la naturaleza no se detiene nunca en su tarea, y menos aún la descuida o retarda a favor de un favorito, la solidificación y formación ulterior de la tierra, su fuego interior, sus inundaciones y todo cuanto con ello se relaciona, tenían que seguir su marcha durante mucho tiempo y a menudo, aun

cuando vivieran ya hombres en la tierra. (...). En la actualidad, las convulsiones de esa especie enorme son menos frecuentes (...) Eran impropias de un filósofo las imprecaciones que casi como una blasfemia dirigía Voltaire a la divinidad a causa del terremoto de Lisboa. ¿No nos debemos nosotros mismos y todo lo nuestro, aun nuestra morada, la tierra, a los elementos? Si éstos despiertan periodicamente y reclaman lo suyo obedeciendo a leyes naturales que siguen actuando; (...) ¿sucedería otra cosa que lo que tenía que suceder según las leyes eternas de la sabiduría y del orden? (*Ideas* 25).

Difícil encontrar en estas líneas una explicación satisfactoria para quien haya perdido un ser querido en el terremoto, y el problema se vuelve ineludible para todos nosotros con el terrible maremoto sucedido en el Índico recientemente (diciembre de 2004). Semejante explicación no hace sino irritar aún más una posición como la de Voltaire. La gran pregunta que surge, entre otras, es: ¿Providencia para quién? El reclamo del filósofo francés apuntaba a una exigencia humana que no se conforma con ese tipo de elucidaciones. Herder concluye la "explicación" con un corolario que tendrá su recepción bastantes años después, como veremos más adelante. Aquí ya no se limita a la naturaleza y entramos en el terreno de la historia:

Al igual que en una naturaleza llena de cosas mudables se hace obligado el movimiento, así resulta también obligada la decadencia, naturalmente (...) Pero ese cambio jamás afecta a lo interno de la naturaleza, la cual, superior a toda ruina, cual ave fénix resurge siempre de sus cenizas y florece con remozadas fuerzas. Ya la formación de nuestra morada y de todos los materiales a que pudo dar lugar, tiene que prepararnos, pues, para la caducidad y mutación de toda la historia humana; es lo que vemos cada vez mejor con cualquier visión más aproximada (*Ideas* 25).

Muchos años más tarde encontramos esta cita:

Una nueva vida surge de la *muerte*. Éste es un pensamiento que los orientales ya concibieron, quizá su pensamiento más grande, y desde luego el más alto de su metafísica (...) la imagen del fénix, de la vida natural, que se prepara eternamente su propia pira y se consume sobre ella, de tal suerte que de sus cenizas resurge una nueva vida rejuvenecida y fresca (...) El *rejuvenecimiento* del espíritu no es un simple retorno a la misma figura; es una purificación y elaboración de sí mismo.

Naturalmente que la teoría aquí presente es una más elaborada y con otros conceptos ideológicamente diferentes. Pero esta última cita es de las *Lecciones de Filosofía de la Historia Universal*[10] de Hegel, y hay que buscar una explicación muy fundamentada para no deducir que Hegel al dar lección a los alumnos tiene presente por momentos en sus clases introductorias el texto de Herder.

En los últimos capítulos de esta primera parte de *Ideas*, el autor sostiene que las fuerzas fundamentales que mueven a la realidad humana son de índole *espiritual*. Herder las postula mostrando la insuficiencia, en diversos casos, de las explicaciones meramente naturales. La acción de dichas fuerzas puede ser captada sólo en sus efectos, mientras que el modo en que actúan escapa al acceso de la observación humana. La relación entre fuerza y organismo recibe en Herder un examen relativamente complejo. Con él apunta a mostrar cómo, si no podemos hablar de una fuerza sin referirnos al organismo en que actúa, no por ello podemos afirmar la caducidad de dichas fuerzas una vez que el organismo perece. Este desarrollo es, de paso, uno de los fundamentos para postular la inmortalidad del alma y el destino del hombre individual.

2. De la alegoría a la ciencia: nuevos problemas epistemológicos y críticas de Kant

En el capítulo anterior hemos subrayado cómo, en la naciente filosofía de la historia, la búsqueda de una explicación más inmanente de la Providencia lleva a desarrollar nuevos recursos metodológicos y epistemológicos. En este apartado nos concentramos en este aspecto, que es en donde converge el núcleo de la discusión entre Herder y Kant en lo que atañe a filosofía de la historia.

Herder había comenzado el libro propugnando la eliminación de las *qualitates occultas*[11] en la explicación de los fenómenos, y termina esta pri-

[10] *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, en 2 tomos (1837), 1946, Revista de Occidente Buenos Aires. Pág. 25. Cabe observar que pertenece a los agregados de los apuntes de los oyentes de sus lecciones.

[11] Término escolástico para denominar entidades no observables, criticado por Descartes. También Descartes será objeto de crítica de Spinoza por la utilización de *qualitates occultas* para explicar la unión de alma y cuerpo (*Ética V*, Prefacio). Cfr. comentario M. Bollacher p. 948 en *Herder Werke*, Band 6, Deutsche Klassiker Verlag, Frankfurt, 1989

mera parte postulando fuerzas espirituales incognoscibles, pero detectables en sus efectos, en el organismo humano. Determinar si es incoherente o no con su anuncio inicial, implica todo un elaborado desarrollo. Pero la aparición, en las explicaciones, de estas fuerzas, permite que aun el único mérito que Kant reconocía al libro, quede reducido al mero reconocimiento de la intención, la cual, según la reseña kantiana, sólo encuentra consuelo "en el fecundo campo de la poesía": "...este recurso [a fuerzas espirituales incognoscibles] sigue siendo metafísico e, inclusive, muy dogmático, aunque el autor repudie la Metafísica, porque así lo quiere la moda (*Reseña de Kant 100*)". Y si Herder no hizo la más mínima alusión a la *Crítica de la razón pura*, al menos ahora escuchará alguna de sus enseñanzas. La dificultad de su ex alumno para llegar a la determinación de las causas últimas es perfectamente comprensible. Esas "Ideas" "...son tan exorbitantes que la razón tiene que retroceder con espanto ante ellas, lo cual no se lo debemos imputar, sin embargo, a nuestro autor, sin ser injustos" (*Reseña de Kant 101*).

Claro está que dichas ideas son entendidas dentro del marco teórico kantiano. Pues como dice el comienzo de la *Crítica de la razón pura*,

> La razón humana tiene, en una especie de conocimientos, el destino particular de verse acosada por cuestiones que no puede apartar, pues le son propuestas por la naturaleza de la razón misma, pero a las que tampoco puede contestar, porque superan las facultades de la razón humana.

Las alegorías en la nueva obra de Herder no son tan numerosas, y el autor recorre con asombrosa erudición las investigaciones científicas de su época. Predomina la explicación teleológica. Y arriesga en dichas explicaciones cantidad de conjeturas. El filósofo combina conclusiones científicas con generalizaciones sobre la base de inducciones no muy completas, junto a poesía y distintos tipos de especulaciones, entre las cuales probablemente algunas sean intuiciones geniales. El tono de fastidio de la reseña de Kant a esta primera parte se debe en especial a la falta esta claridad metodológica que encuentra en el libro y el modo que tiene Herder de expresarse. Muchas observaciones, que revelan lo fatigoso que para Kant resultaba este estilo, llegan a una ironía pesada, como ésta:

"Dejemos que el crítico del bello estilo filosófico o, en última instancia, el autor mismo, investiguen, por ejemplo, si no hubiese sido mejor decir: 'no sólo el día y la noche, y el cambio de las estaciones, modifican el clima' que, como en la página 99: 'no sólo el día y la noche, y la ronda bailada por las cambiantes estaciones, modifican el clima'" (*Reseña de Kant* 109).

La crítica de Kant no se encuentra sólo en la reseña mencionada. Pero será quizá la última vez en que haya referencias explícitas de uno a otro filósofo en sus obras. De allí en más habrá mutuas referencias críticas sin nombrarse, y queda a la tarea de los estudiosos, y por qué no del lector, reconstruir toda esta polémica "sorda".

Al año siguiente, luego de la aparición de la segunda reseña crítica de Kant a la segunda parte del libro de Herder, escribirá un ensayo, *Comienzo verosímil de la historia humana*, que intenta también especular sobre el surgimiento de la historia humana. Casualmente advertirá al comienzo:

"Puesto que las conjeturas, (...) sólo se deben anunciar como ejercicios concedidos a la imaginación –acompañada por la razón– con fines de recreo y salud del ánimo, pero no como ocupación seria, no se podrán medir con una historia establecida y acreditada, en cuanto documento real, sobre acontecimientos cuyo examen descansa en fundamentos muy distintos a los de la mera filosofía de la naturaleza. Justamente por eso, y porque aquí me arriesgo a un simple viaje de placer, solicito que se me permita emplear un documento sagrado como carta para dicho viaje..." (118).

Para nuestro asombro, Kant tomará como punto de partida la Biblia y no la ciencia. Pero lo hace por motivos metódicos, no religiosos, aun cuando Kant también es creyente. Si tenemos en cuenta lo expuesto más arriba sobre Herder, podemos notar que la elección no es ingenua. En efecto, para Kant, en estos dominios donde la ciencia todavía no ha entrado con seguridad, mejor partir de un supuesto de la tradición y ver a dónde nos lleva, que dar por segura una cadena de conjeturas presuntamente científicas.

Si no queremos vagar en medio de conjeturas, tendremos que poner el principio en algo que ninguna derivación realizada por la razón humana, a partir de causas naturales antecedentes, podría deducir, a saber, la existencia del hombre, considerada, como es natural, en su pleno desarrollo, es decir, inde-

> pendizada de los cuidados maternales (...) "supongo [a la pareja humana] habitando en un jardín" sometida a un clima siempre dulce. Y, lo que todavía es más, la considero como ya habiendo dado un grandioso paso en la habilidad de servirse de sus fuerzas; luego, no parto del estado por completo salvaje de su naturaleza. En efecto, si yo tratara de llenar tales huecos, que presumiblemente abarcaron largos períodos de tiempo, le ofrecería al lector conjeturas en exceso y demasiado pocas verosimilitudes. Por tanto, el primer hombre podía estar erguido y hablar (*Génesis* II, 20) (118).

"Postura erguida" y "habla": exactamente los dos elementos específicos que ya Herder atribuía al ser humano. "Ideas" que ya Herder había expresado. Kant dice lo mismo pero con un carácter epistemológico totalmente diferente. Sin embargo es cierto que en el libro de Herder no se encuentra una fundamentación epistemológica de sus investigaciones tal como presenta Kant en sus tratados. Evidentemente Kant es en este aspecto un ejemplo notable en la historia de la filosofía. Pero hay que admitir que Herder, si bien lo hace solamente de pasada, presenta sí algunos principios sobre los cuales se apoya su filosofía. Por ejemplo en el capítulo: "Comparación de las diversas fuerzas orgánicas que actúan en el animal", señala seis, entre los cuales se encuentran los siguientes:

> 1. Donde hay una acción en la naturaleza, debe haber una causa que actúe (...); 2. Nadie puede trazar un límite allí donde una acción evidente puede ser prueba de una fuerza existente y donde ya no haya de serlo (...) 3. Donde se ejerce arte, hay sentido de arte que lo ejerce (...) 4. Puede haber en la creación muchos medios de los cuales no sepamos absolutamente nada por carecer órganos para ellos...

Y ahora más allá de la polémica con Kant, la clave de comprensión de la empresa herderiana quizá se encuentre sintéticamente expresada en el párrafo que sigue:

> ¿Por qué suponer, pues, paradojas indemostrables, completamente contradictorias, cuando la complexión del ser humano, la historia de su especie y, finalmente, como me parece, toda la analogía de la organización de nuestra tierra nos conduce a otra interpretación? (*Ideas* 90).

Desde el punto de vista epistemológico, *Ideas* muestra *un esfuerzo considerable por exponer los resultados científicos de la época en vistas a una interpretación filosófica de la historia*. Esta interpretación es el resultado de una reflexión *a posteriori*, tal como subraya Herder, pero también una hipótesis o perspectiva que influye en la dirección de la investigación. La interpretación contiene un momento ético: en las argumentaciones que niegan la Providencia ve Herder más una voluntad prefijada que la fidelidad a los resultados de la ciencia. Y la hipótesis de la Providencia, para Herder, permite respetar más la totalidad de datos a disposición que las teorías que la rechazan. Este es el intento de Herder, al que le seguirán otras tres partes en los siete años siguientes. Nos detendremos sólo en un punto, muy importante para la filosofía de la historia, en especial si tenemos en cuenta la recepción hegeliana posterior.

3. La "cadena" de la tradición

Al año siguiente (1785) se publica la segunda parte del libro. Indirectamente dirige críticas al escrito de Kant, como veremos en el próximo capítulo. Haremos mención aquí solamente a un concepto central de esta parte: la tradición, uno de los ejes de polémica sobre el cual se dividen las aguas entre conservadores y progresistas (a ello se deben las comillas en el título de este apartado) pero que a menudo se pasa por alto en la discusión a fondo.

Para Herder, la fundamental acción de la Providencia en el nivel ya no natural sino histórico, se manifiesta en la tradición, tanto que señala: "He aquí el principio de la historia de la humanidad, sin el cual no existiría tal historia" (*Ideas* 260). Para nuestro filósofo, *la tradición es antes que nada un hecho, que más allá de nuestras ideas, no sólo no podemos colocarnos fuera, sino que desde el vamos estamos conformados por ella*:

> Mientras el hombre permanezca en compañía de los hombres no puede sustraerse a esta cultura formativa o deformante; la tradición se apodera de él, informa su mentalidad y sus miembros. Cual sea la tradición y la maleabilidad del hombre, tal será su forma definitiva (*Ideas* 262).

Es ella la que nos permite hablar de historia de la humanidad como un todo (*Ideas* 260), de "la" Historia. Y es ella la que nos permite pasar de la ani-

malidad a la humanidad progresivamente (*Ideas* 260). Por ello, junto a las fuerzas orgánicas, la tradición es uno de los principios de la filosofía de la historia (*Ideas* 261).

> La filosofía de la historia que sigue fielmente la cadena de la tradición es, por lo tanto, la única verdadera historia de la humanidad, sin la cual todos los acontecimientos del mundo no son más que humo o fantasmas espantosos. (...) Sólo la continuidad de la cadena formativa sabe ordenar tantas ruinas en un conjunto donde, si bien desaparecen las figuras humanas, sobrevive victorioso el espíritu de la humanidad (*Ideas* 265).
> ¡Áurea cadena de la cultura que enlazas toda la tierra y tocas a través de todos los individuos hasta el trono de la Providencia...! (*Ideas* 266).

Difícil negar el valor de la tradición en estos aspectos. *El problema crucial está en determinar cuál es el principio crítico que permite modificar y corregir la tradición*, de modo que no sea sólo una "cadena". La filosofía de Herder está probablemente en condiciones de responder a esta pregunta, más allá de que su respuesta nos conforme. Pero hasta aquí llegamos en nuestra exposición. Nuestras referencias textuales a Herder en lo que respecta a la tradición tienen otra motivación más. Es que Hegel parece seguir *casi* paso a paso estos párrafos de Herder en sus clases de filosofía de la historia. "Casi", como veremos en el capítulo sobre la filosofía hegeliana.

En 1787 se publica la tercera parte de *Ideas*, y en 1791 la cuarta, formando en su conjunto un libro de unas 700 páginas de erudición. Sólo a las dos primeras dedicará Kant una reseña. Ahora pasemos ya a los aspectos constructivos de la filosofía kantiana de la historia, y dejamos que el crítico sea en adelante Herder.

Bibliografía recomendada

HERDER Johann Gottfried: *Filosofía de la Historia para la Educación de la Humanidad*, (1774) 1950 Trad.: E. Tabernig, Nova, Buenos Aires. La traducción estricta del título tendría que ser *También una filosofía de la historia*. (*TF* Introducción de Eugenio Pucciarelli "Sobre Herder y el nacimiento de la conciencia histórica". La traducción estricta del título debería ser "También una Filosofía de la Historia para la Educación de la Humanidad". Así ("*TF*") la hemos citado en este capítulo, porque la diferencia como vimos es importante.

———— En alemán: *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit. Beitrag zu vielen Beitragen des Jahrhunderts*, (1774) 1990 Reclam, Stuttgart. (En las citas, "*TF*")

———— *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*, (1784) 1959, trad.: J. Rovira Armengol, Losada, Buenos Aires. (En las citas: "*Ideas*")

———— En alemán: *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, herausgegeben von M. Bollacher, Deutsche Klassiker Verlag, Frankfurt a. M. 1989 (Band 6 von J.G. Herder Werke) La edición posee valiosos comentarios de Bollacher al texto.

En cuanto a la bibliografía referente a la polémica entre Herder y Kant:

KANT Immanuel: *Filosofía de la Historia*, 1958, Buenos Aires, trad. de E. Estiú. Dicho volumen contiene una introducción de Estiú donde habla de la polémica. De allí hemos citado los siguientes escritos:

———— Con la abreviatura "*Reseña de Kant*", el escrito: "Sobre el libro "Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad" de J. G. Herder";

———— "Comienzo verosímil de la historia humana";

———— En alemán se encuentran en: Kant I.: *Schriften zur Geschichtsphilosophie*, 1974, Reclam, Stuttgart.

Sobre HERDER.

BERLIN, Isahia *Vico y Herder. Dos estudios en la historia de las ideas*. (1960) 2000, trad.: Carmen González del Tejo. Ediciones Cátedra. Madrid. Ésta de Berlin es ya una ex-

posición clásica, no sólo de la filosofía de la historia sino de la filosofía herderiana en su conjunto. A su vez, él mismo advierte que no se trata de una exposición integral, sino que se concentra en lo que Berlin juzga más original de la filosofía de Herder, en especial, aquellas ideas que van contra la principal corriente del pensamiento de su época, que según Berlin son el populismo, el expresionismo y el pluralismo.

Palti Elías, "La metáfora de la vida". La filosofía de la historia de Herder y los desarrollos desiguales en las ciencias naturales de la ilustración tardía", en *Aporías: tiempo, modernidad, historia, sujeto, nación, ley*, 2001, Alianza, Madrid-Buenos Aires. El subtítulo ya nos dice mucho del contenido de este artículo. Como hemos anticipado en una nota, el trabajo de Palti, entre otros temas, hace justicia a la filosofía de Herder, mostrando cómo lo que en ella parece falto de rigor, o intromisión arbitraria de recursos no legítimos en el ámbito filosófico, se trata en realidad del intento de introducir esquemas conceptuales del ámbito científico dentro de la filosofía de la historia, justamente con el intento de llegar a mayor rigor. Así lo que parecen problemas privativos de la filosofía de Herder, son en realidad herencia y reflejo de los problemas metodológicos con que se baten las ciencias naturales incipientes de la época. El artículo favorece una relectura muy interesante de la obra de Herder.

Hermenéutica e historia

Esteban Lythgoe

1. Particularidades de la hermenéutica

La voz griega *hermenéia* significa primariamente 'expresión (de un pensamiento)' y fue ampliamente utilizada por la filosofía griega con distintas acepciones. Sin embargo, la expresión *'hermenéutica'* como tal no aparece antes del siglo XVII, y sólo promediando el siglo XX, cuando dejó de concebirse como una ciencia de las reglas de interpretación y reivindicó el estatus de filosofía primera, tomó el lugar de privilegio que ocupa actualmente en el pensar filosófico. Junto con esta evolución de este concepto, también se ha modificado su relación con la historia. En sus orígenes intentó proporcionar herramientas para cerrar el abismo abierto por el paso del tiempo en la comprensión de nuestros ancestros. En una segunda etapa se buscó en ella los fundamentos epistemológicos de la historia como ciencia. Finalmente, en tanto filosofía primera ha intentado constituirse en el fundamento de todo conocimiento histórico.

Quienes se dedican al estudio de estas temáticas comparten tres supuestos fundamentales. El primero de ellos apunta a que toda expresión refiere a un sentido que alguien quiso exteriorizar. De hecho, se podría decir que el enunciado es algo secundario, un derivado, que depende de lo que Agustín dio por llamar el *verbum interius*. Esta postura distancia a la hermenéutica de las posiciones filosóficas más logicistas que sostienen la autosuficiencia de los enunciados proposicionales. El segundo elemento que distingue a estos filósofos es el señalar el hiato que existe entre lo que se pretendió decir y la palabra concreta. Una vez dicha, la expresión pierde su contacto con el contenido de la palabra interior, lo que la vuelve pasible a distorsiones debido a la ambigüedad, la multiplicidad de sentidos, o la distancia cultural que separa al autor del intérprete. En la medida en que lo que prima es el *verbo interior* y no la expresión, se vuelve necesario realizar una comprensión mediata, que lo reconstruya y verifique. El tercer supuesto compartido es la existencia de una relación formal entre lo individual y

el todo en tanto anticipación intuitiva de lo individual, como condición de posibilidad de toda interpretación. Mientras la hermenéutica considera que este círculo es virtuoso, los logicistas lo ven como vicioso. Desde su primer planteo por Georg Anton Friedrich Ast (1776-1841) hasta nuestros días ha variado ostensiblemente. La teoría hermenéutica del siglo XIX concebía a la relación formal entre el todo y lo individual como un principio metodógico que acaba superándose en la comprensión completa del texto. M. Heidegger y sus seguidores, por el contrario, consideran a este círculo como un momento de la estructura ontológica de la comprensión, que no se anula en la comprensión total.

A pesar de compartir estos supuestos no se puede considerar que este término defina una corriente filosófica, como tampoco un área de incumbencia en común. Quienes utilizan este término para calificar sus investigaciones pueden diferir primeramente en sus raíces filosóficas. Entre otros encontramos herederos de la tradición fenomenológica existenciaria, como es el caso de Gadamer y Ricoeur, continuadores del pensamiento de Dilthey, tal como Misch, Lipps y Bollnow, filósofos anglosajones críticos de las corrientes logicistas más duras, como Rorty, y hasta quien se ha basado en la ontología de N. Hartmann, como la obra de Betti. Incluso existen grandes disidencias acerca de qué es el lenguaje, entre quienes sostienen una visión instrumentalista, y los que tienen una concepción constitutiva. Los primeros los conciben como una herramienta o instrumento que sirve para comunicar y ordenar nuestra aprehensión previa de la realidad. *Sólo porque hemos comprendido la naturaleza de la realidad, logramos comprender el significado de las palabras*. La posición constitutiva, por el contrario, sostiene que el lenguaje es la condición de posibilidad de la aprehensión del mundo. Como lo explica el mayor exponente de esta posición, H. G. Gadamer, "El lenguaje no es una de las dotaciones de que está pertrechado el hombre como está en el mundo, sino que en él se basa y se representa el que los hombres simplemente tengan *mundo*"[3]. La hermenéutica tampoco se define por un área filosófica de incumbencia en particular. De hecho se podría distinguir entre una hermenéutica que comprende las acciones humanas, una de corte exegético, que establece criterios para la interpretación de obras y textos, una hermenéutica epistemológica que prescribe criterios metodológicos de las ciencias humanas, y una hermenéutica filosófica, que analiza las implicaciones ontológicas de concebir al ser humano como un ser histórico que comprende lo que lo rodea.

[3] Gadamer, H. G., *Verdad y método*, p. 531.

2. La base histórica en los orígenes de la hermenéutica

Desde sus inicios la hermenéutica buscó restablecer el diálogo con el pasado histórico, dando lugar a que se opusieran dos líneas a las que Gadamer denomina *reconstrucción* e *integración*[4]. La primera busca la determinación original de una obra. Toda obra es un objeto temporal que pertenece a un mundo que determina su significado. Si este mundo desaparece, pareciera que la única manera de lograr este objetivo es reconstruyendo su mundo de origen. Los integracionistas, por su parte, no proponen la restitución del pasado, sino la *mediación del pensamiento con la vida actual*. Los estoicos fueron los primeros en sostener esta posición, al sistematizar la práctica de las llamadas interpretaciones alegóricas o *alegoresis* como modo de eliminar las tensiones que había entre los mitos de la tradición y la concepción racional que esta corriente filosófica tenía del mundo, sin prescindir por ello de la autoridad de quienes los precedieron. La misma consistía en encontrar un sentido más profundo detrás del literal, especialmente donde el sentido literal fuera chocante o absurdo. Los estoicos establecieron los criterios y límites en la tarea del intérprete y el nivel de implicación del sentido oculto en el literal. Esta posición integracionista fue trasladada a la tradición judía por Filón de Alejandría (*ca.* 25 a.C.-50 d.C.), quien compara la relación entre el sentido literal y el alegórico, con la que existe entre el cuerpo y el alma. Al igual que el alma, el sentido alegórico es invisible; sólo los iniciados están en condiciones de ver lo invisible a través de lo visible. La alegorización radical a la que conduce obra de Filón, lo llevó al descrédito entre los exegetas judíos de la Torá, más inclinados a la interpretación verbal de las leyes, pero abonaron el proyecto del cristianismo antiguo de conciliar la anunciación de Jesús con la relativización de la ley judía. Por una parte, el Nuevo Testamento impedía tomar al Antiguo al pie de la letra, especialmente respecto de sus profecías acerca del Mesías. Por la otra, la remisión de Jesús a la tradición judía hacía imposible el dejarla de lado. Dicha tensión dio lugar a interpretaciones alegóricas del Antiguo Testamento, denominadas *tipología*, en la que la persona de Jesús era la pauta de interpretación. Orígenes de Alejandría (185-254) extendió la interpretación alegórico-tipológica al Nuevo Testamento. Así como el Antiguo Testamento era una tipología del Nuevo, éste era, a su vez, una tipología del 'Evangelio Eterno'. La universalización de la tipologización y la adopción de

[4] Cf. G. H. Gadamer, *Verdad y método*, p. 219.

muchos elementos paganos, especialmente de Filón y de los misterios órficos, llevó a que su tesis fuera considerada demasiado extrema. Con todo, su doctrina de los tres estratos de significado de las Sagradas Escrituras: el corporal, el anímico y el espiritual, cada uno ligado con un nivel mayor de iniciación fue tomada por la hermenéutica medieval y devino en la cuádruple significación de las Escrituras: la literaria, la alegórica, la moral y la anagógica, referida al final de los tiempos[3]. Contra esta tendencia alegorizante que había sumido a las Escrituras en el olvido, Martín Lutero (1483-1546) defendió la norma de la primacía del texto. El principio reformatorio de la *sola scriptura* parte de la concepción patrística de que la Biblia es un texto trasparente. El significado espiritual del texto no es un más allá sólo accesible para iniciados, sino que está contenido en la fiel ejecución del sentido literal. Las escrituras mismas contienen la clave para su comprensión. El movimiento de la Contrarreforma criticó la ingenuidad de considerar que sólo recurriendo a otras partes del texto y a la intuición del Espíritu Santo, se podían comprender los pasajes oscuros. Fue Matthias Flacius Illyricus quien respondió a esta crítica y le aportó a la Reforma la clave para interpretar estos pasajes oscuros. Frente a la posición del Concilio de Trento, Flacius sostuvo que la oscuridad no se debía a las Escrituras mismas, sino simplemente al conocimiento insuficiente de gramática y lengua por parte de la Iglesia.

3. La hermenéutica como fundamento epistemológico de la historia

El interés moderno por los textos antiguos y la jurisprudencia diversificaron el ámbito de aplicación de la hermenéutica rompiendo la identificación que tenía hasta el momento con la teología. Sin embargo, era básicamente una disciplina auxiliar, una 'preceptiva', análoga a la retórica en el arte de hablar y la poética en el arte de la versificación, que planteaba un conjunto de reglas y ejemplos al servicio de la praxis de la comprensión, los cuales variaban de acuerdo al área de incumbencia. Friedrich Ernst Daniel Schleiermacher (1768-1834) fue el primero en abandonar dicha preceptiva y buscar la fundamentación del pro-

[3] Grondin cita un poema didactico de Agustín de Dacia, que dice: "El sentido literal enseña lo que sucedió; el alegórico, lo que debes creer, el moral, lo que debes hacer y el anagógico, hacia dónde debes tender.", cf. J. Grondin, *Introducción a la hermenéutica filosófica*, p. 60.

ceder exegético, problematizando a la comprensión en tanto tal. Inspirado en la primacía kantiana de la teoría del conocimiento por sobre la teoría del ser, propuso un tratado sobre comprensión e interpretación basado en principios filosóficos, que buscara la unidad de las distintas especialidades exegéticas no en el *contenido de la tradición*, sino en la *unidad de un procedimiento*. Su posición se basa en la universalización del malentendido en la experiencia de lo ajeno. En su opinión, resulta *ingenuo* suponer que inmediatamente hay comprensión y que la interpretación se limitaría a casos excepcionales. *Al universalizarse el malentendido la interpretación pierde ese rol pedagógico que tenía en la hermenéutica del siglo XVIII, y se vuelve uno con la comprensión*. Para este filósofo el objetivo de la hermenéutica consiste en comprender lo que el autor quiso decir, y no si lo dicho es o no verdad. El intento de conciliar el aspecto universal propio de la filosofía kantiana, con la vertiente romántica de establecer una relación viva con el autor fue el gran desafío de este pensador. Para hacerlo distinguió dentro de cada interpretación dos momentos diferentes, pero interrelacionados: el gramático y el psicológico. La *interpretación gramática* u *objetiva* se apoya sobre los caracteres del discurso comunes a una cultura. Este componente es eminentemente negativo ya que indica los límites de la comprensión, determinados por el lenguaje en tanto un conjunto de palabras y reglas de uso compartido por una comunidad de hablantes. Quien se comunica por intermedio de estas reglas es el individuo. Corresponde por lo tanto a la *interpretación psicológica* el comprender este pensamiento individual por medio de una *operación de equiparación*. En dicho proceso se vuelven conscientes aquellos elementos que habían quedado inconscientes en el autor original, a fin de *comprenderlo mejor de lo que él mismo se habría comprendido*. El fuerte componente 'adivinatorio' de este momento ha sido criticado por su arbitrariedad. Con todo, algunos intérpretes sostienen que este último momento más que arbitrario sería un análogo al contexto de descubrimiento en las teorías epistemológicas contemporáneas, en el sentido en que en su seno se construyen hipótesis de interpretación sin seguir una lógica estricta. Sólo en el momento crítico se establece si la hipótesis propuesta da cuenta de lo que se intentó comunicar originalmente.

La escuela histórica del siglo XIX compartía con la hermenéutica de su época, la teoría romántica de la individualidad y la aplicación del esquema de todos y de partes, lo que propiciaba la construcción de una epistemología de la historia con bases hermenéuticas. Sin embargo, los planteos de Scheiermacher no eran suficientes para dicho proyecto pues se centraban en la comprensión de textos

aislados. Fue Wilhem Dilthey (1833-1911) quien tomó la hermenéutica romántica para enfrentarse al problema metodológico fundamental de explicar cómo era posible el conocimiento histórico. Su objetivo era oponerse a la teoría neokantiana de la historia de Windelband y Rickert, que planteaba un sujeto epistemológico abstracto y sin vida. Su *crítica a la razón histórica* destaca las diferencias que existen entre la *explicación* de la naturaleza y la *comprensión* del espíritu. En el conocimiento de la naturaleza el hombre se dirige a fenómenos ajenos a él, cuya coseidad fundamental se le escapa. En el orden humano, en cambio, el hombre no es un extraño para el hombre independientemente de las distancias que lo separen. Así nos explica, "comprender, entendido en el sentido amplio en que hay que presentarlo ahora, constituye el método fundamental para todas las operaciones de las ciencias del espíritu... Así como en las ciencias de la naturaleza el conocimiento de las leyes es posible únicamente mediante el número y la medida, aplicados a las experiencias y a las reglas contenidas en ellas, así también en las ciencias del espíritu toda proposición abstracta sólo se puede justificar por su referencia a la vida anímica, tal como se nos da en la vivencia y en la comprensión"[4]. A diferencia de las categorías de la naturaleza, que se aplican a fenómenos exteriores mediatizados por los sentidos externos, las vivencias son captadas inmediatamente tal como son por medio de la vivencia interior. La *conexión interna*, o *encadenamiento* que permite este tipo de captación es la vida, en tanto fuerza productiva compartida por todos los seres humanos. Se ha objetado el hecho de la idea de que un sustrato vital inmediato y compartido por todos los seres humanos permite prescindir del elemento crítico enfatizado por Schleiermacher y Droysen. La omisión de que las descripciones y análisis de la vida del alma tienen carácter hipotético y pueden ser falsas o correctas, volvería a filtrar el tema de la arbitrariedad propia de la interpretación alegórica. Hay hermenéutas como Gadamer y Ricoeur, que sostienen que dicha arbitrariedad no existe desde el momento en que no hay una aprehensión inmediata de la vida psíquica del otro, sino que está mediado por sus manifestaciones sensibles. Como explica Dilthey, " ...la existencia ajena se nos da, por fuera, en hechos sensibles, en ademanes, sonidos y acciones, y sólo mediante un proceso de 'reproducción' de lo que aparece así en los sentidos por signos aislados completamos esta interioridad"[5]. Las obras o los textos son manifestaciones que se

[4] Dilthey, W., *El mundo histórico*, Fondo de Cultura Económica, Mexico, 1944, p. 339.
[5] Dilthey, W., *El mundo histórico*, p. 322.

elevan por encima del flujo histórico y se independizan del mundo que les dio origen. Es justamente la autonomía del texto la que proporciona el componente objetivo y crítico propio de las ciencias. Gadamer, en cambio, le objeta el hecho de que para justificar epistemológicamente las ciencias del espíritu Dilthey haya reducido el mundo histórico a un mero texto. "De este modo Dilthey acaba pensando la investigación del pasado histórico *como desciframiento y no como experiencia histórica*"[6].

La línea epistemológica iniciada por Dilthey fue continuada por Georg Misch (1878-1965), Theodor Lipps (1851-1914) y Otto Friedrich Bollnow (1903-1991), quienes buscaron llevar a cabo una *lógica hermenéutica* que estableciera la relación genética entre el conocimiento y la vida. Quien continúa el proyecto diltheyniano de hacer de la hermenéutica una metodología de las ciencias humanas en el siglo XX fue Emilio Betti (1890-1968), quien en su obra *Allgemeine Auslegunslehre als Methodik der Geisteswissenschaften* (*La hermenéutica como la metodología general de las ciencias humanas*) rescata la rigurosidad y la garantía de objetividad como valores de las ciencias humanas, en contraposición con el 'relativismo' y 'subjetivismo' al que conducen la hermenéutica filosófica de Heidegger y Gadamer. A diferencia de Gadamer, este autor considera a la interpretación como un proceso contemplativo, no productivo, que consiste en reconocer las intenciones del autor a través de las formas con sentido plasmadas en la obra. El intérprete debe encontrar el sentido de lo interpretado antes que otorgárselo. Para evitar el psicologismo de Dilthey, la interpretación se centra en las *formas representativas*, objetos ideales y atemporales[7]. La autonomía de estas formas enviste a la interpretación de objetividad. Sin embargo, esta objetividad no es absoluta, sino relativa, debido a la distancia entre lo escrito y el intérprete, y el componente subjetivo presente en toda interpretación. La reivindicación de los prejuicios es vista como una manera de violentar toda posible interpretación. Para este pensador, si la interpretación es una actividad teleológica cuyo fin es la comprensión, su desarrollo y resultados deben poder

[6] Gadamer, H. G, *Verdad y método*, p. 303.

[7] Para Betti la comprensión se funda en una estructura triádica constituida por el sujeto, la forma representativa y el objeto. El sujeto accede al objeto por intemedio de las formas representativas. La noción de 'forma' designa toda relación unitaria de elementos sensibles que mantienen la marca de quien la ha forjado. Grondin observa que la noción de 'forma' permanece algo vaga para no quedar restringida a las formas escritas (Grondin, J., *L'horizon hermenéutique de la pensée contemporaine*, Vrin, Paris, 1993, p. 163).

ser controlados de manera objetiva, con la ayuda de cuatro cánones que él define, dos relacionados al objeto y dos al sujeto. El primer principio es el de la autonomía hermenéutica o de la inmanencia del criterio hermenéutico, según el cual el sentido debe ser inmanente al texto y no la proyección del intérprete. Este principio tiene el problema de cómo determinar la adecuación al objeto interpretado. El segundo canon de la totalidad y de la coherencia de la apreciación hermenéutica proporciona un criterio negativo como respuesta. El mismo exige que el objeto sea interpretado como un todo armonioso y coherente donde las partes se aclaren recíprocamente. El tercer principio de la actualidad de la interpretación se enfrenta a los objetivistas que buscan la erradicación del sujeto. Según este canon el intérprete debe procurar seguir interiormente el proceso creador de lo interpretado. Con todo, énfasis de la subjetividad del intérprete no implica caer en un subjetivismo, porque se limita a la espontaneidad de un sujeto trascendental, purgado de todo trazo de individualidad. Consciente de que el tercer canon asume que el significado original es un fin asintótico de la comprensión y que en toda comprensión surge un 'sentido enriquecido', Betti pone un límite a la actualidad del comprender, mediante el principio hermenéutico de la concordancia entre el intérprete y la interpretación. Más allá de las dificultades en la aplicación de estos cánones y las críticas que se le realizaron cada uno de ellos, esta línea de pensamiento fue eclipsada por la hermenéutica filosófica iniciada por Martín Heidegger (1889-1976) y Hans Georg Gadamer (1900-2002).

Otra línea de pensamiento que destaca el papel de la hermenéutica en el conocimiento histórico tiene su origen en las *Investigaciones filosóficas* de L. Wittgenstein. En esta obra se critican los supuestos nominalistas de su *Tractatus lógico-philosophicus* (1921) y del círculo de Viena, a favor de la teoría de juegos del lenguaje. Aunque en ella no se utilice el término *hermenéutica*, puede considerársela como tal en tanto busca aclarar el fenómeno lingüístico desde su realidad vital. Los estudios de la historia de la epistemología de T. Kuhn fortalecieron el nexo entre hermenéutica e historia en la filosofía anglosajona, el cual es profundizado por R. Rorty. En su denuncia contra todo proyecto universalisante o trascendental, este filósofo retoma la teoría kuhniana de *cambios de paradigmas* y distingue al concepto de *hermenéutica* como el opuesto ideal del de *epistemología*. Mientras que en la epistemología todos los hablantes comparten una racionalidad, en la hermenéutica se está dispuesto a adquirir la jerga del interlocutor en lugar de reducirla a la suya

propia[8]. En el discurso normal de cada paradigma, donde las diferencias son simplemente cuestiones de matiz, se está operando desde una posición claramente epistemológica. Cuando uno se enfrenta a una tradición que no es la suya, como sucede con los historiadores, y por lo tanto, termina por no comprender lo que se dice, su análisis debe dejar de ser epistemológico para convertirse en hermenéutico. Este filósofo destaca el carácter edificante de esta posición que, en lugar de sistematizar una posición y encontrar una verdad *objetiva, hace hincapié en establecer una conversación con aquellas tradiciones* que nos son ajenas.

4. La hermenéutica como fundamento ontológico de la historia

La hermenéutica moderna pretendía erigirse como método alternativo al de las ciencias naturales, pero su planteo supone una cierta subordinación a estas últimas, en tanto surge como respuesta a la carencia de las ciencias humanas de un método análogo a las explicaciones fisicomatemáticas. La hermenéutica filosófica, en cambio, rompe con esta línea y lleva a cabo un análisis trascendental que horada los planteos epistemológicos tradicionales con el objeto de sacar a luz las condiciones ontológicas de su posibilidad. La pregunta que los guía ya no es más ¿cómo sabemos?, sino ¿cuál es el modo de ser de este ser que existe comprendiendo? El pasaje de la hermenéutica epistemológica a la hermenéutica filosófica, se produce a partir de una reelaboración heideggeriana del concepto de *comprensión*, donde éste deja de ser descrito como *una* forma posible de conocimiento, y se lo considera como el fenómeno fundamental del ser humano, en tanto le permite descubrir el mundo, y ser de acuerdo a determinadas posibilidades. A este cambio, se le agrega el proponer el carácter proyectivo y activo de la comprensión, en lugar de su pasividad tradicional: "...el comprender tiene en sí mismo la estructura existenciaria que llamamos 'proyección'. Proyecta el

[8] Cf. R. Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Cátedra, Madrid, 1995, p. 290. En cierta forma esta acepción de hermenéutica es cercana a la planteada por el propio Gadamer: "El término 'hermenéutica' remite a la tarea del intérprete o traductor, que interpreta y comunica algo que resulta incomprensible porque está dicho en una lengua extraña, aunque sea en la lengua de los dioses, hecha de señales y signos" (*Verdad y método*, p. 635).

ser del *Dasein*[9] sobre su por-mor-de-qué tan originalmente como sobre la significatividad o mundanidad de su respectivo mundo. El carácter de proyección del comprender constituye el ser-en-el-mundo respecto al estado-de-abierto de su 'ahí', en cuanto 'ahí' de un poder-ser. La proyección es la estructura existenciaria del ser del libre espacio del fáctico poder-ser"[10]. Esta concepción lleva a una doble modificación con relación a la historia; la primera en lo referido a la historicidad del conocimiento y la segunda en lo que se podría denominar la 'realidad histórica'. Con respecto a la primera modificación, el carácter proyectivo de la comprensión afecta a la definición misma de la historicidad del conocimiento. Toda aprehensión temática del pasado se realiza dentro de una totalidad de sentido, que afecta la manera en que se lo descubre y conceptualiza. La escuela histórica sostenía que no hay una aprehensión definitiva del pasado, porque nunca se comprende totalmente el sentido de la historia. Sin embargo, a medida en que ésta se va desarrollando, se profundiza dicha comprensión y por lo tanto, la de los acontecimientos individuales, por lo que se podría hablar de una suerte de progreso en el conocimiento histórico. En el caso de Heidegger, en cambio, no habría un progreso de este tipo pues el *sentido* está estructurado sobre *prejuicios*. El estudio de acontecimientos del pasado parte de *preconcepciones* heredadas, las cuales se verán modificadas tras su estudio. Éstas, a su vez, volverán a modificar el sentido del acontecimiento y así al infinito. Esta metodología es, lógicamente hablando, una petición de principio, pero Heidegger sostiene que dicha estructura no tiene nada que ver con la lógica, sino que es la constitución ontológica del *Dasein*. El cumplimiento de las condiciones fundamentales de un posible interpretar radicaría en no empezar por desconocer las condiciones esenciales para llevarlo a cabo. Lo decisivo para este filósofo no es salir del círculo, sino entrar en él del modo justo. Más allá de este desarrollo circular del conocimiento, los prejuicios sobre los que se basa la comprensión también podrían modificarse de manera sustancial y, en consecuencia, los acontecimientos históricos serán descubiertos de otro modo. El modo de ser del *Dasein* y la estructura proyectiva de la comprensión modifican también el concepto

[9] Este término fue utilizado por Heidegger para referirse a la existencia humana. Inicialmente Gaos lo había traducido como ser-ahí, pero debido a diversos problemas en esta traducción y otras que se han intentado, la tendencia actual, no sólo en castellano, sino también en otros idiomas, es no traducir el término (cf. las aclaraciones de J. Rivera a su traducción de *Ser y tiempo*, Editorial Universitaria, Santiago, 1997, p. 454).

[10] M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 163.

de historia. Generalmente se asocia a lo histórico con un hecho pasado. Heidegger disocia la idea de historia con todo aquello que no sea humano: lo primariamente histórico es el *Dasein*; lo que hace frente dentro del mundo lo es de manera secundaria. De este modo, lo histórico no puede ser un hecho, sino sólo proyectos. El modo de ser del *Dasein* impide que se predique de un proyecto el ser pasado, la historia no es entonces proyectos pasados. En su lugar, se lo asocia con la estructura de tradición y herencia. La historia es concebida entonces como una suerte de cantera de mundos, que heredamos de quienes no son más. Está en nosotros el hacernos de estas posibilidades latentes y proyectarnos sobre ellas.

Si bien Heidegger le dio un giro a los supuestos ontológicos sobre los que se podría fundar una epistemología de las ciencias humanas, no se detuvo en este debate, porque su preocupación era de índole ontológica. Gadamer fue quien entró en el mismo al relacionar la ontología de Heidegger con la epistemología de Dilthey. Esta confrontación ya está presente en el título mismo de la obra donde se "...confronta el concepto heideggeriano de verdad con el concepto diltheyniano de método. La cuestión es luego saber hasta dónde la obra merece llamarse: *Verdad Y Método*, y no debería ser más bien intitulada: *Verdad O Método*"[11]. Al igual que Heidegger, Gadamer no considera que la epistemología de las ciencias sociales deba ser descartada; lo que plantea, en cambio, es que el interés del filósofo se debe centrar en el fundamento ontológico de dicha epistemología. "La praxis del historiador del derecho –explica– igual que la del juez, tiene sus 'métodos' para evitar el error; en esto estoy enteramente de acuerdo con las consideraciones del historiador del derecho. Sin embargo el interés hermenéutico del filósofo empieza justamente allí donde se ha logrado evitar el error, pues éste es el punto en el que tanto el historiador como el dogmático atestiguan una verdad que está más allá de lo que ellos conocen, en cuanto que su propio presente efímero es reconocible en su hacer y en sus hechos"[12]. Su intención, por lo tanto, no es establecer principios metodológicos sobre cómo modificar las ciencias humanas para poder legitimarlas filosóficamente, sino que responde a la pregunta trascendental acerca de qué posibilita toda comprensión.

La propuesta de este filósofo se apoya en dos pilares fundamentales, a saber: *sostener que la hermenéutica debe comprender el sentido del texto, no la intención del*

[11] Ricoeur, P., *Du texte à l'action*, p. 97.
[12] Gadamer, H. G., *Verdad y método*, p. 15.

autor y el carácter constitutivo del lenguaje. Con respecto al primer punto, hay un alejamiento respecto de la tradición romántica que valoraba una obra por la relación vital que tenía con su creador y no por el sentido que descubre. Para Gadamer, en cambio, la pretensión de verdad de una obra debe ser tomada en serio y no puesta entre paréntesis. Comprender lo que alguien dice es ponerse de acuerdo en la cosa, no ponerse en el lugar del otro y reproducir sus vivencias. Con respecto al segundo punto lo que se enfatiza es la unidad interna entre lenguaje y pensamiento. El espíritu no tiene una relación directa con las cosas allende de la palabra, ni ésta "...ocupa su lugar en el espíritu como un segundón junto a la *species*, sino que es aquello en que lo que se lleva a término el conocimiento, donde la *species* es pensada por entero"[13]. Gadamer coincide con Heidegger en que toda comprensión se funda en prejuicios heredados, y dichos prejuicios se encuentran en un lugar tan básico como es el lenguaje. Se crítica directamente a las concepciones instrumentalistas que consideran que el intérprete se sirve de las palabras como de una herramienta. Justamente en torno de esta cuestión se produce la disputa con Habermas, el cual aun reconociendo que la conciencia histórico-efectual pone fin a un objetivismo ingenuo, critica la universalidad que Gadamer le pretende dar. En su opinión, existen ciertos factores reales que determinan a la realidad social y que escapan al lenguaje, por lo que la hermenéutica debería pasar por el poder emancipatorio de la crítica a la ideología. Gadamer observa que a la base de esta crítica existe una concepción instrumentalista del lenguaje. La comprensión es siempre trascendentalmente lingüística y, por lo tanto, basada en prejuicios. Suponer que la reflexión puede dar lugar a una objetividad es pretender pasar por alto estos fundamentos y, por lo tanto, ocultar las verdaderas dependencias. Con todo, esto no significa en modo alguno que la conciencia articulada lingüísticamente determine la realidad material de la praxis vital, sino simplemente que no hay ninguna realidad social, con todas sus presiones reales, que no se exprese en una conciencia lingüísticamente articulada.

Los dos pilares sobre los que se apoya la hermenéutica gadameriana permiten superar el gran obstáculo de la concepción romántica de la interpretación, a saber: la independencia de la obra respecto de su autor y la distancia temporal que los separa. En la medida en que la comprensión busca una reproducción del sentido original que el autor le quiso dar a la obra, el tiempo se erige en un obs-

[13] *Verdad y método*, p. 511.

táculo infranqueable. Si, en cambio, lo que se interpreta es el sentido de la obra, como una instancia independiente de su autor, esta distancia deja de ser un obstáculo, para constituirse en un elemento indispensable, pues le agrega el aspecto crítico y de puesta en distancia que de lo contrario carecería. En efecto, los prejuicios actúan en una lógica de pregunta y respuesta, permitiendo abrir posibilidades, y logrando la *fusión de horizontes* del presente y del texto, por lo que es preciso distinguir los prejuicios *verdaderos* bajo los cuales *comprendemos*, de los *falsos* que producen *malentendidos*. La distancia temporal es la que nos permite llevar a cabo dicha distinción, para descartar unos e inclinarnos por otros. La comprensión proyectiva permite saltar el dilema de la distancia temporal entre una obra y su autor, pero modifica estructuralmente a la hermenéutica. Dado que la fusión de horizontes impide distinguir la subjetividad del intérprete y la objetividad del sentido del texto, la *aplicación* se incorpora al par *interpretación-comprensión* como un tercer momento. Por aplicación se hace referencia al momento constructivo en el que una realidad autónoma se utiliza en la situación actual del intérprete. Así, mientras la tradición consideraba a la aplicación como una instancia *a posteriori* propia de algunas áreas particulares como la jurídica y la teológica, para Gadamer es una parte constitutiva de toda comprensión. Mientras la hermenéutica romántica buscaba una comprensión pura y objetiva del sentido de la obra, la incorporación de la aplicación como momento integrante de la comprensión implica que no hay una única interpretación de una obra o un acontecimiento del pasado, sino que depende de la situación desde donde se la comprenda. Si un texto, ley o mensaje de salvación ha de ser entendido adecuadamente, esto es, de acuerdo con las pretensiones que él mismo mantiene, debe ser comprendido en cada momento y en cada situación concreta de una manera nueva y distinta. De esta manera, la hermenéutica deja de concebirse como una tarea que busca romper con la barrera temporal para aprehender de una vez y para siempre el sentido de lo dicho o hecho, y en su lugar, se plantea un historicismo de segundo grado intrínseco al proceso interpretativo como tal, que impide cualquier aprehensión definitiva de sentido.

5. ¿Reducir la historia a la hermenéutica?

Si en los orígenes de la hermenéutica, la historia aparecía como un obstáculo ajeno a ella que debía ser superado, la hermenéutica filosófica acaba por asimi-

larla dentro de su seno. Reinhart Koselleck (1923-) reprocha justamente el hecho de que "como la teología, la jurisprudencia, la poesía y su interpretación, también la historia se convierte en un subcaso del comprender existencial. Para poder vivir, el hombre, orientado hacia la comprensión no puede menos que transformar la experiencia de la historia en algo con sentido o, por así decirlo, asimilarla hermenéuticamente"[14]. Este historiador observa que dentro de la teoría de la historia remite a toda una gama de categorías extralingüísticas, pero el hecho de que se recurra a la hermenéutica para comprenderlas, no implica reducir a la historia a la hermenéutica y convertirla en un subcaso de ésta. Paul Ricoeur (1913-) ha buscado articular esta posición que destaca los aspectos extralingüísticos presentes en la historia, con la posición de Gadamer, para quien lo que caracteriza a todas nuestras historias y las convierte en tales es el hecho de que las contamos, y contamos estas innumerables historias una y otra vez. Justamente lo que establece en *Tiempo y relato* es que, aunque exista una articulación narrativa de la historia, ésta no se cierra en sí misma, sino que está abierta al mundo. Su análisis de la triple *mimesis* muestra como toda historia se *configura* narrativamente a partir de una *precomprensión* del mundo de la acción y luego es *refigurada* por el lector. La apertura del texto al mundo lo lleva a sostener que todo discurso histórico tiene una referencia *sui generis* en el sentido en que no pretende describir lo mismo que sucedió sino su análogo. Esta relación es denominada *representancia* en lugar de *representación*, y para describirla el filósofo no utiliza el análogo de la pintura, sino del abogado: toda narración histórica toma el lugar del acontecimiento histórico. De esta manera, "las cosas deberían haber pasado *como* se dice en este relato; gracias a la grilla tropológica, el ser-*como* del evento pasado es llevado al lenguaje"[15].

[14] Koselleck, R. y Gadamer H. G., *Historia y hermenéutica*, Paidós, Barcelona, 1997, p. 69.
[15] Ricoeur, P., *Temps et récit*, Seuil, Paris, 1983, Tomo III, p. 224.

Bibliografía recomendada

BETTI, Emilio, *Allgemeine Auslegunslehre als Methodik der Geisteswissenschaften*, J. C. - B. Mohr, Tübingen, 1967.
DILTHEY, Wilhelm, *El mundo histórico*, Fondo de Cultura Económica, México 1944
GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método I y II*, Sígueme, Salamanca, 1996.
HEIDEGGER, Martin, *Ser y tiempo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1990.
KOSELLECK, Reinhart y GADAMER, Hans-Georg, *Historia y hermenéutica*, Paidós, Barcelona, 1997.
RICOEUR, Paul, *Du texte à l'action*, Du Seuil, Paris, 1986.
————, Paul, *Temps et récit*, Seuil, Paris, 1983.
RORTY, Richard, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Cátedra, Madrid.
SCHLEIERMACHER, Friedrich D. E., *Hermeneutik*, H. Kimmerle, Heidelberg, 1974.

Bibliografía general

BLEICHER, Josef, *Contemporary hermeneutics – Hermeneutics as method, philosophy and critique*, Routledge & Kegan Paul, London, Boston and Henley, 1980.
GRONDIN, Jean, *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Herder, Barcelona, 1999.
————, Jean, *L'horizon hermeneutique de la pensee contemporaine*, Vrin, Paris, 1993.
INEICHEN, Hans, *Philosophische Hermeneutik*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München, 1991.
WEINSHEIMER, Joel C., *Gadamer's Hermeneutics: A Reading of Truth and Method*, Yale University Press, New Haven and London, 1985.

Índice temático Vol. I

PREFACIO
Sobre el discurso histórico (o acerca de cómo vinimos a parar aquí) 9

PRÓLOGO DEL EDITOR 15

INTRODUCCIÓN
El conocimiento histórico y la búsqueda de su significación teórica:
Introducción general 19

Collingwood, Robin.
La historia y las acciones humanas. Las tesis de Robin G. Collingwood 39

Escuela de Frankfurt.
Historia, negatividad y criticismo en la Escuela de Frankfurt 59

Estructuralismo.
Estructuralismo e historia 79

Filosofía alemana.
La filosofía alemana y los problemas de "la" historia (1774 - 1830).
La metafísica del Plan 99

Filosofía analítica de la historia.
El debate sobre el tipo de explicación en la disciplina histórica en
la filosofía analítica de la historia 115

Filosofía de la acción.
Filosofía de la historia y filosofía de la acción.
Aspectos ontológicos y lingüísticos 133

La filosofía de la historia de Karl Marx 157

Filosofía latinoamericana.
Filosofía latinoamericana de la historia 183

Fin de la historia.
Después del fin de la historia 203

Hegel, Friedrich.
Plan humano y plan divino 225

Herder, Johann Gottfried.
El "aporte" de Herder en 1774, y sus ideas (1784 - 1791) 255

Hermenéutica.
Hermenéutica e historia 289

Índice temático Vol. II

Historia político-intelectual.
Las nuevas tendencias en la historia político-intelectual 9

Historicismo 23

Husserl, Edmund.
La historia en el pensamiento de Edmund Husserl 37

Kant, Immanuel.
Kant y el punto de vista filosófico sobre la historia 51

Marxismo.
Marxismo, historia e historiografía 69

Memoria colectiva.
Memoria colectiva y políticas de la memoria 91

Memoria; trauma.
Trauma, memoria e historia 105

Narrativismo.
El debate sobre narratividad en la nueva filosofía de la historia 117

Nietzsche, Friedrich.
El lugar de la historia en el pensamiento de Nietzsche 139

Progreso y decadencia.
Los cursos de la historia. Arqueología de las ideas de progreso y decadencia 155

Psicoanálisis.
El psicoanálisis y el tema de la historia: Freud y Lacan 175

Ricoeur, Paul.
La hermenéutica histórica de Paul Ricoeur 193

Testigo; testimonio 213

Vico, Giambattista.
El concepto de historia en Vico 225

Voltaire.
Voltaire: historia y razón 239

Weber, Max.
Max Weber: una lectura en clave histórico-filosófica 255

Impreso por TREINTADIEZ S.A en noviembre de 2009
Pringles 521 | (C1183AEI)
Ciudad Autónoma de Buenos Aires
Teléfonos: 4864-3297 / 4862-6294
editorial@treintadiez.com